

INHALT DES JAHRGANGS 1994

Trierer Theologische Zeitschrift 1994

PASTOR BONUS

103. Jahrgang



V106a

1835 P 744

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer Theologische Zeitschrift 1994

PASTOR BONUS

103. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag
im Paulinus-Verlag, Trier

1994

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1994

I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: „Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns ...“ (Gen 3,22) – Zur Bedeutung der Bäume im Garten von Eden	1–17
FEILZER, Heinz: Jugendwallfahrten – Geschichtliche Erinnerungen und zeitgemäße Anstöße	243–267
HAAG, Ernst: Jesaja, Assur und der Antijahwe – Zur Literar- und Traditionsgeschichte von Jes 10,5–15	18–37
HAGEMANN, Ludwig: Der Islam in Verständnis und Kritik bei Martin Luther ...	131–151
HEINZ, Andreas: Die Lieder vom Heiligen Rock im Trierer Diözesangesangbuch und ihr Verkündigungsgehalt	268–292
HURTH, Elisabeth: Der Pfarrer als Detektiv – Kirche und Kommerz, Theologie und Unterhaltung in der Pfarrerserie „Schwarz greift ein“	202–220
KERTELGE, Karl: Das Doppelgebot der Liebe im Markusevangelium	38–55
NEUHAUS, Gerd: Durften die aus Bergen-Belsen Befreiten Gott danken? – Zur Theodizeefrage im Werk Eugen Drewermanns	113–130
RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona: Das Gewohnheitsrecht in der katholischen Kirche – Zur Spendung der Krankensalbung durch Diakone und Laien	188–201
RONIG, Franz: Erzbischof Egbert von Trier (977–993)	81–91
STOWASSER, Martin: Konflikte und Konfliktlösungen nach Gal 1–2 – Aspekte paulinischer Konfliktkultur	56–79
WEBER, Helmut: Zur Enzyklika „Veritatis Splendor“ – Erinnerungen an Fundamente oder Stolpersteine?	161–187

II. Kleinere Beiträge

FISCHER, Balthasar: „Das Konzil beginnt in Trier“ (Th. Schnitzler) – Die Großgottesdienste und die Gebete um die Wiedervereinigung bei der Wallfahrt 1959: ein „Vorklang“ des Konzils	293–304
GENN, Felix: Mit Jesus Christus auf dem Weg – Zur Bistumswallfahrt 1996	241–242
PESCHKE, Karlheinz: Christliche Verantwortung für die Tierwelt	232–239
THOME, Alfons: Wallfahrt an der Schwelle des dritten christlichen Jahrtausends ..	305–318
WEIER, Reinhold: Der neue Katechismus der katholischen Kirche	221–231

III. Besprechungen

BAUMANN, Eduard H. L.: Thomas More und der Konsens (Schützeichel)	155–156
BEINERT, Wolfgang (Hg): Glaube als Zustimmung (Schützeichel)	156–157
BERGER, Peter L.: Auf den Spuren der Engel (Schützeichel)	157
DELL, Catharine J.: The Book of Job as Sceptical Literature (Mende)	319–320
FRIELINGSDORF, Karl: Dämonische Gottesbilder (Lentzen-Deis)	159–160
HAWEL, Peter: Das Mönchtum im Abendland (Sausser)	240
JENKS, Gregory C.: The Origins and Early Development of the Antichrist Myth (Haag)	80
KOBUSCH, Theo: Die Entdeckung der Person (Schüßler)	157–158
LIES, Lothar: Sakramententheologie (Weier)	154–155
LOCHBRUNNER, Manfred: Über das Priestertum (Sausser)	320
MÜLLER, Karl/PRAWDZIK, Werner (Hg): Ist Christus der einzige Weg zum Heil? (Schützeichel)	158–159
SCHNELLENG, Ingeborg: Die Archive der kurtrierischen Verwaltungsbehörden (Persch)	152–153
SELGE, Karl-Heinz: Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Juris Canonici (Riedel-Spangenberg)	153–154
VITA SANCTI LIUDGERI (Sausser)	240
WALDENFELS, Hans: Begegnung der Religionen (Schützeichel)	159

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Heft 1
Januar, Februar, März 1994
103. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Renate Brandscheidt, Trier
„Nun ist der Mensch geworden wie einer
von uns“ (Gen 3, 22)

Ernst Haag, Trier
Jesaja, Assur und der Antijahwe
(Jes10, 5–15)

Karl Kertelge, Münster
Das Doppelgebot der Liebe im Markus-
evangelium

Martin Stowasser, Wien
Konflikte und Konfliktlösungen nach dem
Galaterbrief

Besprechungen –
Neue theologische Literatur

INHALT

AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: „Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns“ (Gen 3, 22) – Zur Bedeutung der Bäume im Garten von Eden	1
Ernst Haag: Jesaja, Assur und der Antijahwe – Zur Literar- und Traditions- geschichte von Jes 10, 5–15	18
Karl Kertelge: Das Doppelgebot der Liebe im Markusevangelium	38
Martin Stowasser: Konflikte und Konfliktlösungen nach Gal 1–2 – Aspekte paulinischer Konfliktkultur	56
BESPRECHUNGEN	80
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	81

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-54292 Trier

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Prof. Dr. Karl Kertelge, Isolde-Kurz-Straße 19, D-48161 Münster

Dr. Martin Stowasser, Schottenring 21, A-1010 Wien

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart
Sausser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40,
D-54220 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 11. Jahresabonnement 64,80
DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM.
Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

„Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns ...“ (Gen 3, 22)

Zur Bedeutung der Bäume im Garten Eden

„Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein!“ schreibt Nietzsche in seinen Lehrreden „Also sprach Zarathustra“ und zieht, weil die Einengung der menschlichen Freiheit durch einen göttlichen Willen ihm unerträglich ist, das Fazit: „Also gibt es keine Götter.“¹ Oder sollte man formulieren: Also muß der Mensch, um die in ihm brach liegenden ungeahnten Möglichkeiten zu entfalten, selbst ein Gott werden? So gewendet könnte diese Schlußfolgerung, die im ersten Fall nur blasphemisch klingt, in weit höherem Maße den Menschen faszinieren und schöpferische Kräfte in ihm entfesseln. Aber ist der Mensch denn in der Lage, Gott zu werden, und, wenn ja, auf welche Weise? Zur Diskussion gestellt wird diese Frage in der Sündenfallgeschichte (Gen 3, 1–7), wenn die Schlange der Frau den Griff nach der von Gott verbotenen Baumfrucht mit der entschiedenen Zusage nählegt: „Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse“ (Gen 3, 4. 5). Mit anderen Worten: An Gott stirbt man nicht; er wird nicht in der Lage sein, den Menschen in seinem Entfaltungsdrang aufzuhalten. Schließlich weiß Gott selber um die Aufstiegsmöglichkeiten des Menschen, wenn er ihnen nur mittels eines Verbotes eine Grenze zu setzen vermag. Eine scheinbare Bestätigung findet diese Position der Schlange in der Selbstreflexion Gottes, die dem Sündenfall des Menschen folgt: „Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns, erkennend Gut und Böse. Daß er jetzt nicht die Hand ausstreckt, auch vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt!“ (Gen 3, 22). Atheistische und emanzipatorische Philosophien bedienen sich gerne dieser Stelle, um anhand ihrer das Loblied von der menschlichen Autonomie anzustimmen. „... der Mensch fordert Gott in seiner Vormachtstellung heraus, und er ist dazu befähigt, weil er selbst potentiell Gott ist. Gott muß diese seine Vormachtstellung durch einen Gewaltakt schützen, indem er Adam und Eva aus dem Garten Eden vertreibt und sie so daran hindert, den zweiten

¹ F. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra (Kröners Taschenausgabe Band 75), Stuttgart 1969, 91.

Schritt zu Gott hin zu tun – nämlich vom Baum des Lebens zu essen. Der Mensch muß sich der überlegenen Macht Gottes fügen, aber er zeigt weder Bedauern noch Reue. Nach seiner Vertreibung aus dem Garten Eden beginnt er sein unabhängiges Leben; sein erster Akt des Ungehorsams ist der Beginn der menschlichen Geschichte, denn es ist der Anfang der menschlichen Freiheit.²

Der Sündenfall ein Glücksfall? Biblisch gesehen ist jenes Wissen um Gut und Böse, das sich der Mensch illegal erworben hat, kaum geeignet, dem Menschen auf Dauer förderlich zu sein, sondern eher die Signatur eines Zwiespaltes, der seine Freiheit verdunkelt. „Denn ich begreife mein Handeln nicht“, schreibt Paulus im Römerbrief, „ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse“ (Röm 7, 15). Hierbei handelt es sich gerade nicht um die psychologische Beschreibung eines Konfliktes innerhalb des empirischen Menschen, sondern um den Konflikt des geschichtlichen Menschen mit sich als Geschöpf Gottes³. Der Mensch selbst ist das Problem. „Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns ...“ (3, 22). Wenn aber der Mensch keine wirkliche Gottgleichheit im souveränen Umgang mit Gut und Böse gewonnen hat, welches Wissen um Gut und Böse eignet ihm dann, und wie prägt es fürderhin sein Dasein unter der Bestimmung Gottes? Was bedeutet es, von Gott aus gesehen, wenn infolge der Übertretungstat des Menschen der Baum des Lebens ausdrücklich dem Zugriff des Menschen entzogen und sogar unter Bewachung gestellt wird, obwohl der Baum anfangs gar nicht unter das Verbot Gottes fiel? Und, da mit diesen Fragen eng verbunden, in welchem Verhältnis steht der Baum in der Mitte des Gartens, von dem in der Sündenfallgeschichte die Rede ist, zu den beiden Bäumen, die im Umfeld des Textes namentlich hervorgehoben sind als „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ und als „Baum des Lebens“ und die gleichfalls eine Mittelpunktstellung innehaben? Eine Antwort auf diese Fragen zu geben, ist das Ziel der folgenden Untersuchung, die zunächst, soweit dies für die Fragestellung sich als nötig erweist, literarkritische Probleme, aber dann hauptsächlich die biblisch-theologische Thematik ins Auge faßt⁴.

² E. FROMM, *Ihr werdet sein wie Gott*, Hamburg 1980, 23. Kritisch dazu: W. KERN, *Grundmodelle des humanistischen Atheismus: Stimmen der Zeit* 190 (1972) 291–304.

³ Vgl. H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK-NT VI), Freiburg-Basel-Wien 1977, 232.

⁴ Zu Rate gezogen wurden dafür vor allem die Kommentare von L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1, 1–11, 26* (Forschung zur Bibel Bd. 70), Würzburg 1992; J. SCHARBERT, *Genesis 1–11* (NEB), Würzburg 1983; C. WESTERMANN, *Genesis* (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1983; sowie die Monographien von C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologi-*

I. Literarkritische Vorbemerkungen

Innerhalb der Darstellung von Gen 2–3 hat die Aussage in 3, 22 terminologisch die Ausführungen von 2, 9 im Blick, insofern sie mit Bezug auf 3, 5 das Vorhandensein der beiden besonderen Bäume im Garten Eden aufgreift und für die Deutung der Vertreibung des Menschen aus der Gegenwart Gottes auswertet. Nachdem nämlich der Mensch von dem einen der beiden Bäume gegessen hat, soll ihm der Zugriff auf den anderen Baum, den Baum des Lebens, unmöglich gemacht werden.

Nun ist innerhalb der Darstellung von Gen 2–3 nicht überall von zwei Bäumen die Rede. Ausdrücklich erwähnt wird der Baum der Erkenntnis nur in 2, 9. 17; die Aussage in 3, 22 dagegen setzt ihn aufgrund der in 2, 9. 17 bereits vorgenommenen Differenzierung der Bäume bloß voraus. Die Darstellung vom Sündenfall jedoch spricht, wie schon K. Budde erkannt hat⁵, nur von einem einzigen Baum, dem allerdings zwei wichtige Näherbestimmungen hinzugefügt werden: er steht in der Mitte des Gartens (3, 3) und ist, was seine Frucht angeht, dem Zugriff des Menschen entzogen (3, 11). Zur Lösung des Problems dieser divergierenden Aussagen über die Bäume im Garten von Eden wird mit Recht in der Forschung auf das literarische Wachstum der ganzen Darstellung in Gen 2–3 verwiesen. In den Einzelheiten bedarf dieser Hinweis allerdings noch der Präzisierung.

Schaut man auf die Aussage in 3, 22, dann wird erst hier deutlich erkennbar, daß der Baum des Lebens, dessen Vorhandensein in 2, 9 lediglich festgestellt worden ist, in einen ähnlichen Geschehensbogen einbezogen erscheint wie der Baum der Erkenntnis. Zu diesem Geschehensbogen gehört auch die Aussage in 3, 24, wo die schon in 3, 23 beschriebene Vertreibung des Menschen aus dem Garten von Eden mit dem Gedanken verbunden wird, daß der Baum des Lebens in Konsequenz der Feststellung von 3, 22 einer Bewachung bedarf. Nach 3, 22 ist der Baum, von dem der Mensch verbotenerweise gegessen hat, der Baum der Erkenntnis. Immer wieder hat man darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung dieses Baumes erst aufgrund der Darstellung in 3, 5 erfolgt ist, und zwar in Analogie zu der Bezeichnung Baum des Lebens. Die Existenz der zwei Bäume scheint demnach das Ergebnis einer Reflexion über den einen Baum in der Mitte des Gartens zu sein, und zwar im Hinblick auf die herausragende Bedeutung dieses Baumes für die Bewährung des Menschen vor Gott und – damit zusammenhängend – für sein Verbleiben im Garten von Eden. Weitere Beobachtungen bestätigen diese Vermutung.

Der ersten Erwähnung der zwei Bäume in 2, 9 zufolge stehen sowohl der Baum der Erkenntnis wie auch der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens, während

scher und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 17), Stuttgart 1988; O. H. STECK, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2, 4b–3, 24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970; E. HAAG, Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2–3 (TThSt 24), Trier 1970; dazu der Artikel von E. HAAG, Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte: TThZ 98 (1989) 21–38.

⁵ K. BUDDE, Die biblische Urgeschichte (Gen 1–12, 5) untersucht, Gießen 1883, 46–86.

die Darstellung des Sündenfalls, wie schon bemerkt, nur von einem einzigen Baum spricht, der diese Mittelpunktstellung im Garten von Eden einnimmt. Nun ist die Zugehörigkeit der Aussagen in 2, 9 zur Grundschrift des Jahwisten nicht unbestritten. Auffällige Doppelungen im Kontext führen nämlich zu Bedenken. So werden die Hauptaussagen von 2, 8 sowohl in 2, 9 wie auch in 2, 15 wiederholt. Nach 2, 8 pflanzt Gott einen Garten in Eden, nach 2, 9 läßt er erst aus dem Erdboden die Bäume sprossen. Beide Male wird, wie C. Westermann richtig beobachtet hat⁶, zwar der gleiche Vorgang beschrieben, doch liegt beiden Aussagen nicht jeweils die gleiche Vorstellung zugrunde. Während die Aussage in 2, 8 Jahwe in der von der altorientalischen Königsideologie her bekannten Vorstellung als Gärtner präsentiert, schildert die Aussage in 2, 9 Jahwe als souveränen Schöpfer und Erhalter des von ihm ins Dasein Gerufenen. Auch ist zu beachten, daß die Aussage in 2, 9 über das Sprossen der Bäume inhaltlich schon durch die Feststellung von der Anlage des Gartens in 2, 8 vorweggenommen wird. Eine weitere Doppelung betrifft die Aussagen in 2, 8 und in 2, 15. Während Gott nach 2, 8 den Menschen bereits in den Garten versetzt hat, nimmt er ihn nach 2, 15, um ihn im Garten von Eden seiner Bestimmung entgegenzuführen. Da 2, 15 die Existenz des Gartens voraussetzt, darf mit gutem Grund die Aussage in 2, 8 nicht nur gegenüber 2, 9, sondern auch gegenüber 2, 15 und davon abhängig 2, 16 f. als die ältere Darstellung betrachtet werden. In diesem Fall aber ist auch die Erwähnung der beiden Bäume im Garten Eden ein jüngerer Deutungselement in Gen 2–3.

Ohne die Absicht, über die Zugehörigkeit der betreffenden Aussagen zu den Quellenschichten des Pentateuch eine Entscheidung zu treffen, und unter Zugrundelegung einer bloß relativen Chronologie für die Entstehungsgeschichte von Gen 2–3 läßt sich jetzt aufgrund der literarkritischen Beobachtungen folgendes über die Bäume im Garten von Eden sagen: 1. Die ältere Darstellung in Gen 2 von der Erschaffung des Menschen und seiner Versetzung in den Garten von Eden weiß weder etwas von zwei besonderen Bäumen, dem Baum der Erkenntnis und dem Baum des Lebens, noch etwas von einem Baum in der Mitte des Gartens. 2. Erst die Darstellung des Sündenfalls in Gen 3 macht die Gefährdung des Menschen im Hinblick auf seine Bestimmung im Garten von Eden zu einem eigenen Thema und führt zur Illustration dessen in der Bildhälfte der Darstellung den Baum in der Mitte des Gartens ein. 3. Die Bedeutung dieses einen Baumes in der Mitte des Gartens wird im Zuge der Weiterentwicklung von Gen 2–3 zum Gegenstand einer theologischen Reflexion, die zu der Differenzierung des einen Baumes in der Mitte des Gartens führt, nämlich zur Aufteilung in die Zweifalt von Baum der Erkenntnis und Baum des Lebens, und die dieses Ergebnis an entsprechender Stelle im Text auch verankert.

⁶ C. WESTERMANN, Genesis, 287.

II. Traditionsgeschichtliche Untersuchung

1. Der Baum in der Mitte des Gartens

Einen Baum unter vielen gibt es im Garten von Eden, und zwar einen Baum in beherrschender Mittelpunktstellung, von dem zu essen, Gott den Menschen verboten hat. Diese Auskunft erteilt die Frau der Schlange in Gen 3, nachdem sich diese bei ihr mit einer entsprechenden Frage nach der von Gott aufgestellten Ordnung für den Menschen im Garten von Eden erkundigt hat (3, 1–3). Herkömmlicherweise wird die Frage der Schlange auf dem Hintergrund der Anordnung Gottes in Gen 2 als eine absichtliche Übertreibung der dort vermerkten göttlichen Weisung (2, 16 f.) verstanden: ein Vorgehen, durch das die Schlange, bevor sie offen gegen Gott intrigiere, der Frau zunächst Gelegenheit gebe, recht zu haben und sich für Gott zu wehren⁷. Dem scheint die Antwort der Frau Rechnung zu tragen, wenn sie mit einer Art Korrektur der in der Frage der Schlange enthaltenen Unterstellung betont, daß sie und ihr Mann von allen Bäumen des Gartens zu essen berechtigt sind mit Ausnahme des einen Baumes, der in der Mitte des Gartens stehe, und daß sie daher ausreichend versorgt seien⁸.

Doch geht es hier wirklich in erster Linie um die Infragestellung und die Verteidigung der Anordnung Gottes von Gen 2⁹? Nach den Erkenntnissen der Literarkritik scheidet diese Anordnung Gottes (2, 16 f.) als Anknüpfungspunkt für die Frage der Schlange aus. Außerdem ist der Umstand zu beachten, daß die betreffende Anordnung Gottes mit der Verwendung des Verbums *šiwwāh* zwar die Sprache der Gebotsproklamation benützt¹⁰, daß dies aber gerade nicht in der Frage der Schlange der Fall ist. Mit dem Gebrauch des Verbums *ʾamar* knüpft die Schlange vielmehr an jenes Sprechen Gottes als Schöpfer an, mit dem er vor der Erschaffung der Frau die geschöpflichen Voraussetzungen für die Bestimmung des Menschen im Garten von Eden angesprochen und gedeutet hat (2, 18). Daraus folgt aber, daß im Hintergrund der Anfrage der Schlange (3, 1) jene Aussagen von Gen 2 stehen, die den Schöpfungsentwurf Gottes vom Menschen umschreiben (2, 7 f. 18–24). Ihnen zufolge hat Gott den Menschen durch

⁷ Vgl. L. RUPPERT, 147; E. DREWERMANN, Strukturen des Bösen I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1977, 57; G. VON RAD, Das erste Buch Mose (ATD 2/4), Göttingen 1972, 62; W. ZIMMERLI, 1 Mose 1–11. Die Urgeschichte (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1967, 153.

⁸ So C. WESTERMANN, Genesis, 326.

⁹ C. WESTERMANN: „Das Ziel ist vom ersten Satz der ersten Frage an klar: es wird um das Gebot Gottes gehen und dieses Gebot wird in Frage gestellt werden“ (Genesis, 326); ähnlich L. RUPPERT, Genesis, 147; C. DOHMEN, Schöpfung und Tod, 218; E. DREWERMANN, Strukturen, 56.

¹⁰ Vgl. G. LIEDKE, Art. *šiwwāh*, ThAT II (1976) 530–536. 534.

die Formung aus dem Staub des Erdbodens und durch die Einhauchung des Lebensatems zu einem geschaffenen und handlungsfähigen Gegenüber von sich selbst gemacht, das sich allerdings erst durch die Geschichte noch auf sein Ziel hin entfalten soll. Der Umstand jedoch, daß Gott selbst für den Menschen den Lebensraum erstellt und den Menschen anschließend dorthin versetzt, weist darauf hin, daß der Mensch nur mit Hilfe der Führung durch Gott sein Schöpfungsziel erreicht. Für den Weg zu diesem Schöpfungsziel hat Gott mit der Erschaffung der Frau die geschöpfliche Basis des Menschen erweitert, so daß die Aufgliederung in zwei Geschlechter zum Wesen des Menschen in der Geschichte gehört. Eben diese geschöpfliche Ausstattung des Menschen und seine zuvor angesprochene Zielbestimmung hat die Schlange im Sinn, wenn sie sich bei der Frau¹¹ mit einer Frage einführt, die von ihrer Intention her auf die ironisierende Verächtlichmachung der bisher dargestellten Schöpfungsvorgänge ausgerichtet ist. Schon M. Luther war sich dieses Hintersinnes bewußt, als er angesichts seiner Übersetzungsschwierigkeit bei der Partikel *ap ki* in 3, 1 vermerkte: „Ich kann das Ebreische nicht wohl geben, widder deutsch noch lateinisch; es laut eben das Wort *aphki*, als wenn einer die Nase rümpft und einen verlacht und verspottet“¹². Mit anderen Worten: Mag sein, will die Schlange sagen, daß Gott den Menschen auf sich hin geschaffen und auch für den Weg durch die Geschichte entsprechend ausgestattet hat; das Wichtigste jedoch hat er, gleich wie man die Sache wendet, ausgespart und dem Menschen vorenthalten.

Von diesem Wichtigsten aber handelt das Bild des Baumes in der Mitte des Gartens von Eden. Meist wird dieser Baum mit dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse identifiziert, wobei, wie man sagt, die allgemeine Kennzeichnung „Baum in der Mitte“ vom Gedankengang her gefordert sei, um dem Einwand der Schlange (3, 5), der erst das wahre Wesen des Baumes enthülle, nicht vorzugreifen. Aber auch den Erklärern, die aufgrund einer literarkritischen Schichtung in Gen 2–3 drei verschiedene Bäume unterscheiden, sagt die Lokalisierung „in der Mitte des Gartens“ wenig. C. Dohmen spricht daher unter Bezugnahme auf die in 3, 5: 7 dem Menschen in Aussicht gestellte neue Einsicht vom „Baum des

¹¹ Der Umstand, daß die Schlange zunächst die Frau anspricht, hat nichts zu tun mit einer Abwertung der Frau im Sinn einer besonderen Anfälligkeit für das Böse. Die Darstellung hat vielmehr – in Umkehrung der Schöpferabsicht Gottes, die bei der Erschaffung des Menschen (2, 7 f.) und dessen Aufgliederung in zwei Geschlechter (2, 18–24) erkennbar geworden ist – die destruktive Macht des Bösen im Blick, die die Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott zerstören will. Vgl. E. HAAG, Der Mensch am Anfang, 53 f.; DERS., Die Ursünde und das Erbe der Gewalt, 26.

¹² M. LUTHER, zitiert bei G. VON RAD, Das erste Buch Mose, 60.

Öffnens der Augen“ und hält die Ortsbestimmung „in der Mitte des Gartens“ für beiläufig¹³. Das Gegenteil ist der Fall.

Man vergegenwärtige sich nur kurz die Aussage des Textes in Gen 3. Danach gibt es im Garten von Eden einen prachtvollen Baumbestand mit einem Baum in der Mitte, der sich bei aller Ähnlichkeit mit den übrigen Bäumen des Gartens in einem nicht unwichtigen Punkt von ihnen unterscheidet. Während nämlich der Mensch von allen Bäumen des Gartens essen darf, ist ihm das Essen von dem Baum in der Mitte des Gartens streng untersagt. Die Bildhälfte der Darstellung erinnert, wie man immer wieder festgestellt hat, an Aussagen des Alten Testaments, wo in Anlehnung an die altorientalische Mythologie die Vorstellung eines Gottesgartens mit üppiger Vegetation, speziell einer Baumpflanzung an heiliger Stätte, zur Umschreibung für Herrschaft und die mit ihr verbundene Daseinsfülle dient: sei es negativ zur Bezeichnung der Hoffart und widergöttlichen Anmaßung bei den Vertretern der heidnischen Großmächte (Jes 2, 13; 10, 33 ff.; 14, 8; 37, 24; Ez 31, 1–18; Sach 11, 1–3) oder sei es positiv zur Verdeutlichung der von Jahwe bei seiner Heils-offenbarung geschenkten Größe und Würde (Jes 41, 19; 60, 13; 61, 3; Ez 34, 39). In diesem Zusammenhang erinnert aber das Bild des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht und dort gleichsam als der Inbegriff des ganzen Baumbestandes erscheint, an die mit der Vorstellung vom Gottesgarten zwar verwandte, in ihrer Ausprägung jedoch eigenständige Vorstellung von einem Weltenbaum, der im Horizont der altorientalischen Königsideologie als die Kombination zweier diesbezüglicher Motive, nämlich des Lebensbaumes und des Herrn der Tiere, zur Umschreibung der das Leben fördernden und schützenden Macht des sakralen Königtums dient (Ez 31, 1–18; Dan 4, 7–9)¹⁴. An diesem mythischen Bildmaterial hat sich offensichtlich die Darstellung in Gen 3 bei dem Entwurf des Szenariums im Garten von Eden orientiert.

Im Kontext der Darstellung von Gen 2–3 bedeutet das aber, daß der Baumbestand im Garten von Eden ein Bild für die Ausstattung des in der Lebensgemeinschaft mit Gott weilenden Menschen ist, genauer gesagt: ein Bild für die dem Menschen in Eden geschenkte Daseinsfülle, zu der, wie dies die bei der Versetzung des Menschen in den Garten von Eden zutage

¹³ C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, 221 und 258.

¹⁴ So E. HAAG, *Art. Baum II. Biblisch*, in: LThK³ II (1994). Zum Gottesgarten: F. STOLZ, *Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon*: ZAW 84 (1972) 141–145; zum Lebensbaum: C. WESTERMANN, *Genesis*, 288–292; H. SCHWEIZER, *... Bäume braucht man doch! Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung*, Sigmaringen 1986; zum Herrn der Tiere: O. KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Göttingen 1978, 86–125.

tretende Bestimmung und der Vorgang der Namengebung bei der Erschaffung der Tiere (2, 19 f.) gezeigt haben, auch die Ausübung von Herrschaft gehört. Der Näherbestimmung dieser Herrschaft des Menschen dient nun der Baum in der Mitte des Gartens. In Anbetracht der Eigenart des hier eingesetzten Bildes besteht seine Bedeutung in dem Aufweis der Tatsache, daß Jahwe allein ursprünglich und wesentlich alle Herrschaft in seiner Schöpfung zukommt und daß der Mensch nur aufgrund der ihm von Gott gewährten Teilhabe und unter Beachtung der grundsätzlichen Verfügtheit alles Geschaffenen durch Gott Herrschaft in dieser Welt besitzen und ausüben kann. Darauf verweist die von der Frau angesprochene Ordnung im Garten von Eden, daß der Mensch zwar von allen Bäumen des Gartens essen darf, nicht jedoch von dem Baum, der in der Mitte des Gartens steht (3, 2 f.).

Gleich zu Beginn des Gesprächs hat darum die Schlange mit ihrer provokativen Frage (3, 1) den neuralgischen Punkt im Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf angesprochen, nämlich die anstehende Notwendigkeit der Entscheidung, weil, wie vorher dargelegt worden ist, Gott dem Menschen die Erfüllung seiner Bestimmung zur Bewährung in der Geschichte aufgegeben hat. Wenn es daher der Schlange gelingt – so die Aussageabsicht des Erzählers –, den Menschen in eine Art von Zwiespalt zu führen, in dem für ihn die Entscheidung gegen Gott von Nutzen erscheint und er in diesem Zustand die Güter abzuwägen beginnt, dann ist der Verlust der geschöpflichen Eindeutigkeit und damit die Möglichkeit des Sündenfalls gegeben. Genau diesen Schwächezustand verrät die Antwort der Frau (3, 2 f.). Aus dem Hoheitsnamen „Jahwe-Elohim“, der in Gen 2–3 die Einzigkeit und Einzigartigkeit des Gottes Jahwe im Vergleich zu allen Elohim oder Gottwesen hervorhebt, wird hier – in Angleichung an den von dem Erzähler mit Bedacht gewählten Sprachgebrauch der Schlange (3, 1) und unter Wegfall des Namenselémentes „Jahwe“ – der Gottesname „Elohim“ und damit im Kontext der Sündenfallgeschichte eine doppelsinnige Bezeichnung Gottes. Denn „Elohim“ kann, wie dies im Alten Testament in der Regel geschieht, die Bedeutung „Gott“ haben und so als Appellativum Jahwe bezeichnen, aber auch nach einer im Alten Testament bezeugten mythischen Vorstellung ein „Gottwesen“ aus dem himmlischen Thronrat des Höchsten Gottes (Ps 82, 1–8; Ijob 1, 6–12; 2, 1–6) und selbstverständlich auch „Götzen“ (1 Kön 11, 5. 7). Von Gottwesen oder Elohim im Plural als Mitgliedern des himmlischen Thronrates weiß jedoch das Alte Testament zu berichten, daß ihnen der Allerhöchste Herrschaft über die Schöpfung, genauer gesagt: über Teilbereiche der Schöpfung anvertraut hat (Dtn 32, 8 G) und daß sie zur Ausübung ihrer Machtbefugnis die Erkenntnis von Gut und Böse besitzen

(2 Sam 14, 17. 20). Dadurch nun, daß die Frau in ihrer Antwort auf die Frage der Schlange nicht mehr den Hoheitstitel Jahwe-Elohim, sondern nur noch die Bezeichnung Elohim gebraucht, gibt sie nach Auffassung des Erzählers deutlich zu erkennen, daß sie ganz im Sinne der Schlange Jahwe in die Kategorie der Elohim oder Gottwesen eingestuft hat. Die Tragweite dieses Vorgangs ermißt man, wenn man bedenkt, daß im Horizont der altorientalischen Königsideologie, für die das Königtum als die wichtigste irdische Ordnungsmacht eine grundsätzlich sakrale Größe war, der jeweilige Machthaber im Staat bei seinem Herrschaftsantritt Repräsentant eines solchen Elohim oder Gottwesens wurde. Es bedurfte also, profan ausgedrückt, nur der Entschlossenheit zur Machtergreifung, um die Würde und Bedeutung eines Elohim zu erlangen. Auf dem Hintergrund dieser mythischen Vorstellungen aus dem Bereich der altorientalischen Königsideologie, die der Erzähler von Gen 3 zur Verdeutlichung seiner Aussage benützt, versteht man jetzt, warum hier die dem Menschen auftragene Entscheidung als Mittel seiner Bewährung vor Gott sich ausgerechnet auf den Baum in der Mitte konzentriert. Es geht nämlich, weil dieser Baum in der Mitte des Gartens das Symbol für die ursprünglich und wesenhaft Jahwe allein zukommende Herrschaft in der Schöpfung ist, um die Frage, ob der Mensch seine Herrschaft in der Welt mit oder ohne Gott erstrebt und ob er sein Menschsein vor Gott theonom oder autonom konzipiert.

In diese Verzerrung des Schöpfungsentwurfes Gottes hinein entwirft nun die Schlange ihr Gegenprogramm, das, wie es scheint, dem Menschen jene Machtsteigerung und Herrschaftsbefugnis verschafft, die sie als die Repräsentantin der Macht des Bösen ihm bereits in der Eingangsfrage – an Gott vorbei – nahegelegt hat (3, 1). Mit der Behauptung, daß der Mensch keinesweg sterbe, wenn er vom Baum in der Mitte des Gartens esse (3, 4), bestreitet die Schlange nicht, wie sprachliche Beobachtungen zeigen¹⁵, die Tatsache des Sterbens, sondern die Berechtigung des göttlichen Verbots und damit die Gültigkeit der Setzung Jahwes. Weil aber die Schöpfung auf die Autorität Gottes hin angelegt ist¹⁶, kann auch die Schlange ihr

¹⁵ Die Negationspartikel steht nicht vor dem Verbum finitum, sondern schon vor dem Infinitivus absolutus.

¹⁶ Zur Illustration vgl. die Ausführung von J. P. Sartre, der ungeachtet seiner atheistischen Position schreibt: „Ich fühle mich nicht wie ein in der Welt aufgetauchtes Staubkorn, sondern wie ein erwartetes, hervorgerufenes, präfiguriertes Wesen. Kurz, wie ein Wesen, das nur von einem Schöpfer kommen zu können scheint, und diese Idee einer erschaffenden Hand, die mich erschaffen hat, verweist mich wieder auf Gott. Natürlich ist das keine klare und genaue Idee, die ich jedesmal, wenn ich an mich denke, einbringe; sie widerspricht vielen anderen meiner Ideen; aber sie ist da, vage. Und wenn ich an mich denke, denke ich oft ein wenig so, weil ich nicht anders denken kann“ (in:

Gegenprogramm nur von der Setzung Gottes her entfalten. Hatte die Darstellung in Gen 2 bei der Formung und der Belebung des Menschen durch Gott von jenem Existential des Menschen gesprochen, das ihm eine Führungsgeschichte mit Gott erst ermöglicht, und hatte die Aussage über die Versetzung des Menschen in den von Gott angelegten Garten von Eden die Notwendigkeit einer solchen Führungsgeschichte betont, so behauptet die Schlange, daß diese Art Abhängigkeit von Gott für den Menschen höchst überflüssig, ja, unwürdig sei und daß der Mensch auch ohne die Rücksicht auf eine ihm vorgegebene Ordnung die für seinen Erfolg unerläßliche Öffnung seiner Augen haben könne, sofern er nur fest zur Machtergreifung entschlossen sei und selbst wie ein Elohim werden wolle, der bekanntlich Herrschaft über die Schöpfung hat (3, 5). Wenn aber das Wesen des Menschen nicht mehr als von Gott festgelegt erscheint, dann auch nicht seine Existenz. Was daher der Schöpfungsentwurf Gottes als konstitutiv für die Vollendung des Menschen ansieht, nämlich die Versetzung des Menschen in den von Gott erstellten endgültigen Lebensraum als Höhepunkt einer gelungenen Führungsgeschichte (2, 8), wird von der Schlange kurzerhand in den Bereich der Autonomie des Menschen verwiesen. Nach ihr entwirft der Mensch sich selbst, da er wie ein Elohim über die Erkenntnis von Gut und Böse verfügt. „Gut und Böse“ ist nämlich hier, wo es um die Herrschaft in der Schöpfung geht, formal ein Merismus, der bekanntlich eine Ganzheit durch zwei entgegengesetzte Begriffe erfaßt; inhaltlich hat der Ausdruck eine Erkenntnis im Blick, die das Geschaffene in seiner Differenzierung total umgreift und verfügbar macht. Diese Erkenntnis, so suggeriert es die Schlange, gründet im Menschen selbst und gibt ihm, wenn er nur will, die Vollmacht, der Welt seinen Willen aufzuerlegen.

Die Frau macht sich darauf die Motivation der Schlange ganz zu eigen; sie ißt von der Frucht, um „klug zu werden“ (3, 6). Das Verb (*šākal* hif.) meint im effektiven Sinn Einsicht, aber auch den daraus resultierenden Erfolg, wie er an anderen Stellen des Alten Testaments in erster Linie von Königen und Herrschergestalten ausgesagt wird¹⁷. Doch erweist sich die von der Schlange versprochene Machtsteigerung an Gott vorbei als Lug und Trug. Denn nach dem Genuß der Frucht des Baumes erkennt der Mensch nur, daß er „nackt“ (*‘ērôm*) ist (3, 7). Der Gebrauch des Adjektivs an anderer Stelle im Alten Testament zeigt, daß die Entblößung als Ausdruck der Entmachtung dem Menschen als Folge seiner Selbstüberschätzung widerfährt, sobald er sich aus der Schöpfungseinheit mit Gott

S. DE BEAUVOIR, Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre, Reinbek 1986, 559).

¹⁷ Vgl. M. SÆBØ, Art. *šākal*, ThAT II, 824–828. 825.

herauslöst (Dtn 28, 47 f.; Ez 16, 39; 23, 29). In diesem Sinn steht der Verweis auf die Nacktheit hier als Symbol für den Sturz des Menschen, der in seiner Hybris über sich hinauskommen wollte und doch nur unter sich hinabsank. Diese Nacktheit ist wahrlich eine andere als die vorher mit *'arôm* umschriebene geschöpfliche Bedürftigkeit, die dem Menschen in der Angewiesenheit auf seinen Schöpfer eignet und die ihn deshalb nicht erniedrigt, weil Gott ihn aus der Nichtigkeit zu seinem Gegenüber erhoben und einer Führungsgeschichte gewürdigt hat (2, 15). Emanzipiert sich dagegen der Mensch von seinem Schöpfer und vergötzt er die menschlichen Möglichkeiten, dann erfährt er die Entlarvung seiner Nichtigkeit als Ohnmacht. Dabei unterstreicht die in diesem Zusammenhang vermerkte Anstrengung des Menschen, aus eigener Kraft diese Blöße zu verbergen und zu überspielen (3, 7), gerade auf dem Hintergrund dessen, was er zu erreichen hoffte, nämlich absolute Herrschaft und Macht, seine totale Machtlosigkeit.

2. Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse

Die Aussagen über die Straffolgen des Sündenfalls (3, 14–19) und der Ausschuß des Menschen aus dem Garten von Eden (3, 23) haben auf dem Hintergrund der inzwischen erfahrenen heilsgeschichtlichen Führung Israels durch Jahwe im Laufe der Zeit auf eine neue Weise die Frage nach dem Geschick des sündigen Menschen und seinem Verhältnis zu dem von Gott gesetzten Anfang aufkommen lassen. Was hat sich am Dasein des Menschen im Hinblick auf den ursprünglichen Schöpfungsentwurf geändert? Ist Eden als Ort der Daseinsfülle und der vollkommenen Lebensgemeinschaft mit Gott nur noch in der Negation zu begreifen, als ein Postulat also, von dem aus die Gebrochenheit des menschlichen Lebens reflektiert wird? Oder reicht die Realität des Anfangs auch noch in die unter dem Gericht Gottes stehende Weltzeit hinein, gleichsam als Zielvorgabe für die Vollendung der Heilsoffenbarung Gottes?

Mit dem Essen von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens von Eden steht, hat der Mensch auf Anstiften der Macht des Bösen sich gegen Jahwe und den von ihm gesetzten Anfang aufgelehnt; er hat seine Grenzen als Geschöpf überschritten und statt der ihm zugeordneten, vor Gott verantworteten Herrschermacht die uneingeschränkte Verfügungsgewalt über alles Geschaffene erstrebt. In Wirklichkeit hat er jedoch, wie das Strafurteil zeigt (3, 14–19), durch seine Hinwendung zur Schlange der Macht des Bösen Raum gewährt (Eph 4, 26 f.) und dadurch dem Tod als dem „König der Schrecken“ (Ijob 18, 14) Gewalt im Bereich des Lebens gegeben. Kein Wunder, daß der Bearbeiter der Sündenfallgeschichte sich

auf den Baum in der Mitte des Gartens als den Angelpunkt des ganzen Geschehens konzentriert, seine Bedeutung für die schicksalhafte Entscheidung des Menschen reflektiert und darum in der Darstellung theologisch differenziert hat. So erscheint jetzt in der Mitte des Gartens von Eden aufgrund der Bearbeitung eine Zweiheit von Bäumen, die gleichsam in Nahaufnahme das Bild der ganzen Baumpflanzung von Eden in seiner Grundaussage zusammenfaßt.

Zur Vorbereitung dieser Maßnahme schildert der Bearbeiter, wie Gott aus dem Erdboden die Bäume von Eden hervorsprossen läßt, verlockend zum Anschauen und mit köstlicher Frucht zum Genuß (2, 9). Ruft man sich in Erinnerung, daß der Baumbestand im Garten von Eden, wie bei dem Baum in der Mitte des Gartens gezeigt worden ist, ein der mythischen Vorstellungswelt entlehntes Bild für die Herrscherausstattung des Menschen in der Lebensgemeinschaft mit Gott ist, dann will der Bearbeiter hier – im Anschluß an die Erschaffung des Menschen und seine Versetzung in den Garten von Eden (2, 7 f.) – die Tatsache betonen, daß der Genuß der mit dem Baumbestand von Eden umschriebenen Daseinsfülle und damit die Ausübung der Herrschaft an diesem Ort eine von Gott als Schöpfer gewährte Heilsgabe ist. Gleichzeitig erscheint diese Heilsgabe aber auch in Abhängigkeit von der Verantwortung des Menschen, weil mit der Einfügung von 2, 15 in den Text von Gen 2 der Mensch die Bebauung und Bewachung des Gartens von Eden in Stellvertretung des Schöpfergottes wahrzunehmen hat. Auf diesem Hintergrund versteht man, warum der Bearbeiter zur Veranschaulichung der in der Sündenfallgeschichte dargelegten Entscheidung des Menschen und zum Aufweis ihrer Bedeutung – in Verbindung mit dem von Gott bewirkten Sprossen der Bäume von Eden – die Zweiheit der Bäume in der Mitte des Gartens eingeführt hat (2, 9).

Wenn an erster Stelle der Baum des Lebens erscheint, dann liegt der Grund dafür in dem Umstand beschlossen, daß er als die Zusammenfassung der Aussagen über den Baumbestand in Eden die Herrscherstellung des Menschen in der Lebensgemeinschaft mit Gott und gleichzeitig das unausgesprochene Ziel für die Grundsatzentscheidung des Menschen darstellt. Immer wieder hat die Forschung bei dem Baum des Lebens auf Parallelen aus der Vorstellungswelt des Mythos verwiesen und hierbei vor allem dem Phänomen des Lebens ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Beachtet man jedoch, daß der Baum des Lebens dem Baumbestand von Eden zugeordnet ist und gleichsam dessen Zusammenfassung darstellt, dann geht es hier in erster Linie um die Herrscherausstattung des Menschen. Im Unterschied zum Mythos jedoch, wo dieses Leben eine in sich ruhende göttliche Größe ist, deren der sakrale König als Repräsentant einer Gottheit bei seinem Herrschaftsantritt teilhaftig wird, erscheint die

Herrscherausstattung des Menschen im Garten von Eden als Heilsgabe Gottes, deren Besitz nur in der Lebensgemeinschaft mit Jahwe als Anteilhaben an dessen göttlicher Herrschermacht möglich ist und darum auch eine dieser Würde entsprechende Vorbereitung und Entscheidung zur Voraussetzung hat. Parallelen zu dem Bild von dem Baum des Lebens im Garten von Eden sind daher weniger in der Vorstellungswelt des Mythos als vielmehr im Alten Testament selber zu erkennen, nämlich da, wo Jahwe im Zuge seiner Heilszuwendung das wunderbare Sprossen von Heil und Gerechtigkeit bewirkt (2 Sam 23, 5; Jes 45, 8; 61, 11).

Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse¹⁸ ist, wie die Forschung wiederholt festgestellt hat, thematisch eine Schöpfung des Jahweglaubens und daher ohne Parallele im Mythos. Terminologisch knüpft die Bezeichnung des Baumes aller Wahrscheinlichkeit nach an die in Israel verbreitete Auffassung von der Erkenntnis eines Elohim an, dessen Herrschaftsausübung in einem Teilbereich der Schöpfung das Wissen von Gut und Böse verlangt (2 Sam 14, 17. 20); so sieht es jedenfalls die Vorstellung vom himmlischen Thronrat des Höchsten Gottes vor. In Gen 2 ist jedoch im Hinblick auf die Darstellung des Sündenfalls in Gen 3 mit der Erkenntnis von Gut und Böse ein ursprünglich und wesenhaft nur Jahwe allein zukommendes Wissen gemeint, das inhaltlich alles Geschaffene in seiner Differenzierung umfaßt und das als ein für die Welt und ihre Entfaltung konstitutives Erkennen sich in der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes seinen für alle Zeit gültigen Ausdruck verschafft. Die Beachtung und Anerkennung dieser Erkenntnis von Gut und Böse bei Jahwe ist darum für den Menschen und die Ausübung seiner Herrschaft in der Welt schlechterdings unverzichtbar. Dies beleuchtet in Gen 2 die enge Zuordnung des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse zu dem Baum des Lebens (2, 9), aber auch die in der Sprache der Gebotsproklamation formulierte Anordnung Gottes für das Verbleiben des Menschen im Garten von Eden (2, 16 f.). Als Parallelen für diese Funktion des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse in bezug auf den Baum des Lebens kommen daher im Alten Testament jene Aussagen der älteren Weisheit in Betracht, wo die Vorstellung von einem Lebensbaum als Umschreibung für die Frucht eines sittlich gelungenen Lebens erscheint (Spr 11, 30; 13, 12;

¹⁸ Zur syntaktischen und semantischen Bestimmung des Gesamtausdrucks vgl. J. FLOSS, Sprachwissenschaftliche Textanalyse als Konkretion der hermeneutischen Regel in der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ am Beispiel Gen 2, 4b–9: BN 19 (1982) 59–120. Ein Genitivverständnis lehnt FLOSS ab und schlägt ein Verständnis als Appositionsverbindung vor: „Der Baum der Erkenntnis, der Gute und Böse“ (116). Zur Kritik dieser Position und zur Verteidigung des bisher üblichen Verständnisses im Sinn eines Genitivus obiectivus vgl. C. DOHMEN, Schöpfung und Tod, 164 f.

15, 4), oder auch die Auffassung der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie, die das Heilsgut des Lebens von der Einhaltung der Gebote Jahwes abhängig macht (Dtn 30, 15–20; vgl. auch Spr 8, 35).

3. Der Ausschluß des Sünders vom Baum des Lebens

Der Sündenfall in Gen 3 hat zur Folge, daß der Mensch nach seiner Untat in Zwiespalt zu sich und seiner Welt gerät. Statt der erhofften Machtsteigerung wird ihm die demütigende Erfahrung seiner eigenen Ohnmacht zuteil, und statt des Besitzes der Weltherrschaft hat er das Dauererlebnis des Ausgeliefertseins an eine Welt, die sich ihm nur zum Teil und dazu noch unter dem Tod als ihrem unerbittlichen Wächter erschließt. Was aber ist aus dem von der Schlange in Aussicht gestellten Sein wie Elohim (3, 5) geworden, aus dem Ziel jener Selbstverabsolutierung, durch die der Mensch den absoluten Herrschaftsanspruch Jahwe-Elohim und seine Anordnung für die Geschöpfe auslöschen wollte? War alles nur eine Täuschung der Schlange, deren Wesen ja von Lüge geprägt ist?

Auch hier hat der Bearbeiter der Sündenfallgeschichte im Zuge seiner Reflexion über die Erkenntnis von Gut und Böse und das ihr zugeordnete Heilsgut des Lebens eine weiterführende Deutung des unheilvollen Geschehens gegeben. Er läßt nämlich abschließend Gott selbst die Feststellung treffen: „Nun ist der Mensch geworden wie einer von uns, erkennend Gutes und Böses“ (3, 22a). Und damit der Mensch jetzt nicht noch die Hand ausstreckt und auch vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt, schickt er ihn fort aus dem Garten von Eden (3, 22b–23). Wie bei der Anspielung auf die Erkenntnis von Gut und Böse bei einem Elohim im Kontext der Versuchungsgeschichte (3, 5) orientiert sich auch hier im Rückblick auf die Untat des Menschen die Ausdrucksweise an der Vorstellung des Mythos vom himmlischen Thronrat des Allerhöchsten, jedoch mit dem Unterschied, daß der Bearbeiter hier einen anderen Aspekt dieses Mythos ausgewählt hat, nämlich den Sturz eines von Hybris erfüllten Elohim aus der Höhe des Gottesberges, wo sich der himmlische Thronrat des Höchsten Gottes zu versammeln pflegt, in die Tiefe der Unterwelt. Von diesem Mythos weiß das Alte Testament mehrfach zu berichten (Jes 14, 12–15; Ez 28, 11–19; 31, 1–18; Ps 82, 1–8). Hier in Gen 3 hat der Bearbeiter diesen Mythos allerdings nicht als solchen nacherzählt – ebensowenig wie dies die Verfasser der übrigen Belegstellen im Alten Testament tun –, sondern nur das Bildmaterial des Mythos benützt, um die Tiefendimension des von ihm dargestellten Geschehens angemessen zu beschreiben. Zwei Punkte verdienen hierbei Beachtung.

An erster Stelle steht der Befund, daß der Mensch als Sünder wirklich wie ein Elohim geworden ist, allerdings wie ein vom Gottesberg in die

Unterwelt hinabgestürzter. Gemeint ist hier mit dem mythischen Bild die Grunderfahrung des Menschen als Sünder, daß er – bei all seiner Größe als Ebenbild Gottes und trotz eines nicht zu leugnenden Fortschritts in der Geschichte – die in der Auflehnung gegen Gott erstrebte Erkenntnis von Gut und Böse nicht als ein das Seiende in seiner Gegensätzlichkeit ganz umgreifendes Wissen erwirbt, sondern als eine letzten Endes immer wieder neu vom Erlebnis der eigenen Ohnmacht und der Unfähigkeit, das Erreichte festzuhalten, gekennzeichnete Einsicht. Damit hat der Bearbeiter jedoch nur den Zwiespalt beschrieben, in den nach der Darstellung von Gen 2–3 der Mensch als Sünder geraten ist. So kehrt der von Gott aus dem Staub des Erdbodens geformte und mit dem Atem des Lebens begabte Mensch (2, 7) als Sünder wieder zum Staub zurück (3, 19); während Gott aus dem Erdboden im Garten von Eden einen prachtvollen Baumbestand sprossen läßt (2, 9), bringt die vom Fluch Gottes getroffene Erde nur Dornen und Disteln hervor (3, 18); sodann muß der zur Bebauung und Bewachung des Gartens von Eden berufene Mensch (2, 15) als Sünder im Schweiß seines Angesichts den Erdboden beackern, ohne dabei letzten Endes sein Leben festzuhalten (3, 18); schließlich wird das Leben von Mann und Frau, die Gott gleichwesentlich und gleichwertig geschaffen hat (2, 23), von quälenden Gegensätzen erfüllt (3, 16); und während der Mensch und seine Frau ihr Nacktsein vor dem Sündenfall mit Unbefangenheit hinnehmen (2, 25), empfinden sie es nachher als beschämende Blöße (3, 7). Mit dem Aufweis dieses Zwiespaltes, in den der Mensch als Sünder geraten ist, bringt die Darstellung zum Ausdruck, daß der Zustand des Menschen in der Geschichte von einem Sündenfallgeschehen her zu verstehen ist und nicht einfach zur Entwicklung des Geschöpfes als solcher gehört. Deswegen geht es auch bei der Feststellung Gottes, daß jetzt der Mensch ein Elohim geworden sei, erkennend Gutes und Böses, nicht vordergründig um die Hervorhebung der Freiheit des Menschen oder gar seiner sittlichen Autonomie¹⁹, sondern um ein Erfahrungswissen, das effektiv für den Menschen eine schwere Belastung darstellt²⁰.

¹⁹ So C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, 266 ff.

²⁰ Treffend hat M. BUBER die Gebrochenheit dieses Wissens so beschrieben: „Ein überlegen-vertrautes Umfängen der Gegensätze ist ihm, dem trotz seiner Ebenbildlichkeit nur am Geschöpfung, nicht an der Schöpfung Beteiligten, dem nur zu zeugen und gebären, nicht zu schaffen Befähigten, versagt. Gut und Böse, die Ja-Lage und die Nein-Lage des Daseins, treten in sein lebendiges Wissen ein; aber nie können sie ihm miteinander gegenwärtig werden. Er erkennt die Gegensätzlichkeit nur, indem er sich in ihr findet; und das heißt de facto (da dem Menschen erfahrungsgemäß und sinngemäß in der Nein-Lage das Ja, aber nicht in der Ja-Lage das Nein gegenwärtig werden kann): er erkennt sie unmittelbar jeweils von jenem ‚Bösen‘ aus, wenn er sich darin befindet; genauer: er erkennt sie, indem er einen Zustand, darin er sich jeweils

An zweiter Stelle steht die Tatsache, daß der Mensch aufgrund der Ähnlichkeit seines Zustandes mit dem eines in die Unterwelt hinabgestürzten Elohim unfähig ist, künftig aus eigener Kraft das Heilsgut des Lebens zu erlangen. Mit der Vertreibung aus dem Garten von Eden besiegelt Gott daher den Ohnmachtszustand des Sünders und macht damit gleichzeitig allen Bemühungen des gefallen Menschen, doch noch vom Baum des Lebens zu essen, grundsätzlich ein Ende. Denn es besteht die Gefahr, daß der Sünder in seiner Verblendung das Gottesgericht nicht sieht und nicht anerkennt, sondern unbelehrbar und trotzig an seiner Selbstverabsolutierung festhält, die nach Ewigkeit verlangt²¹. Doch hilft hier weder das Wollen noch die entschlossene Anstrengung. Vom Baum der Erkenntnis hat der Mensch essen können, weil die Frucht dieses Baumes aufgrund der Anordnung Gottes Gegenstand seiner Freiheitsentscheidung gewesen ist, was Gott jedoch für den Baum des Lebens nicht vorgesehen hat. Die Frucht dieses Baumes ist vielmehr nur unter der Bedingung zu haben, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf respektiert. Mag sich daher der Mensch in seiner Hybris, absolute Autonomie zu besitzen, auch grenzenlos wähnen, so weist ihn doch das mit dem Ausschluß vom Baum des Lebens verhängte Todeslos als eine für ihn nicht zu überschreitende Grenze darauf hin, daß er als Sünder auf die Erde gehört und nicht in den Himmel, den er ohne und sogar gegen Gott besetzen wollte.

Abschließend heißt es, daß Gott die Kerubim und das Flammenschwert bestellt, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen (3, 24). Daß im Zusammenhang mit der Vertreibung des Menschen aus dem Garten von Eden ein Weg zum Baum des Lebens erwähnt wird, verdient höchste Beachtung; denn dieser Weg ist, wie aus der Notwendigkeit seiner Bewachung folgt, grundsätzlich für den Menschen da. So läßt der Umstand, daß weder der Garten von Eden noch in ihm der Baum des Lebens ihre Bedeutung verlieren, die Hoffnung zu, daß der Weg dorthin auch wieder geöffnet wird. Eine solche Wende ist allerdings durch keine noch so gewaltige innergeschichtliche Anstrengung des Menschen zu

befindet, wenn er sich gegen den Anspruch Gottes vergangen hat, als das Böse und den ebendadurch verlorenen, ihm gegenwärtig unzugänglichen als das Gute erkennt“ (Drei Bilder von Gut und Böse, ThZ 7 [1951] 5 f.).

²¹ In dieser Illusion gefangen kann der Mensch sogar den Tod bagatellisieren. Zur Illustration vgl. J. P. Sartre: „Ich stehe voll und ganz zu mir, und ich fühle mich genau so, wie ich habe sein wollen ... Wenn ich sterbe, sterbe ich zufrieden. Und nie hat der Tod bisher mein Leben belastet und wird es wahrscheinlich nicht belasten“ (in: S. DE BEAUVOIR, Zeremonie des Abschieds, 552).

erreichen, sondern einzig und allein durch eine Heilsinitiative Gottes zur Überwindung der Unheilssituation in der Welt.²²

Dem Zeugnis des Neuen Testaments zufolge ist Jesus Christus derjenige, der – von Seiten Gottes kommend – die Todessperre durchbricht, und von dem es daher in Joh 14, 6 heißt, daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. In Verbundenheit mit ihm ist der Mensch, der von der Sünde abkehrt und sich im Glauben bewährt, darum auch in sein unverbrüchliches Leben hineingenommen, denn: „Wer siegt, dem werde ich zu essen geben vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht“ (Offb. 2, 7).

²² Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Darstellung von dem Weg zum Baum des Lebens in Gen 3 und zur Rezeption dieses Paradiesmotivs im Buch Jesaja (Jes 40, 3–5; 43, 16–21; 49, 7–13; 51, 9–11; 35, 1–10; 11, 11–16; 19, 23–25) vgl. E. HAAG, Der Weg zum Baum des Lebens. Ein Paradiesmotiv im Buch Jesaja, in: *Künder des Wortes* (FS J. Schreiner). Würzburg 1982, 35–52.

Jesaja, Assur und der Antijahwe

Literar- und traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jes 10, 5–15

Die Frage, ob die neutestamentliche Vorstellung vom Antichrist traditionsgeschichtlich im Alten Testament verankert sei, hat innerhalb der wissenschaftlichen Exegese noch keine befriedigende Antwort gefunden. Als repräsentativ für den Forschungsstand darf die Zusammenfassung des Problems gelten, die K. Müller im neuen Lexikon für Theologie und Kirche gibt. Danach kann der im Neuen Testament nicht vor den Johannesbriefen belegte und sprachlich als Neuschöpfung der Urkirche ausgewiesene Begriff ἀντίχριστος in zweifacher Weise verstanden werden, je nachdem, ob man die Präposition ἀντί mit „anstelle von“ oder mit „gegen“ übersetzt. Im ersten Fall tritt der Antichrist an die Stelle des Christus, im zweiten Fall wendet er sich gegen das christologische Bekenntnis der Kirche mit einer häretischen Auffassung über Christus. Mit dem Begriff ἀντίχριστος aber, so bemerkt K. Müller, stellten die Johannesbriefe das Schlagwort bereit, unter dem es fortan möglich war, mythisches Material und endbezogene Stoffe aus (früh)jüdischer und (ur)christlicher Überlieferung aufzubieten, um im apokalyptischen Erwartungshorizont eine äußerste Zuspitzung der Bosheit vor dem „Ende“ – und damit die Beziehungslosigkeit zwischen Geschichte und Erlösung – zur Sprache zu bringen. Traditionsgeschichtlich kommt nach K. Müller für die Herleitung der Antichristgestalt, da weder im Alten Testament noch im Frühjudentum ein Antimessias nachweisbar sei, nur die Tatsache in Betracht, daß die jüdische Apokalyptik mit dem Buch Daniel die Gegner Israels nach dem Modell des Antiochus IV. Epiphanes zum Widerpart Jahwes zu stilisieren pflegte¹.

Unbefriedigend an dieser Auskunft zur Herleitung und Eigenart der Antichristgestalt ist die doppelte Engführung des Problems. Die Antichristgestalt erscheint nämlich hier ausschließlich auf die Person des Christus bezogen, und ihr Auftreten fällt praktisch nur in die Zeit der Enddrangsal vor dem Offenbarwerden der ewigen Königsherrschaft Jahwes. Die Folge ist, daß, biblisch betrachtet, im Koordinatenkreuz der Sünde weder die in der gottwidrigen Auflehnung des Menschen gegen

¹ K. MÜLLER, Antichrist. I. Im AT, Frühjudentum und NT, in: LThK I, Freiburg 1993, 744 f. Vgl. auch G. C. JENKS, The Origins and Early Developments of the Antichrist Myth (BZNW 59), Berlin 1991.

Jahwe beschlossene Urlüge noch die im Mißbrauch der geschöpflichen Macht zum Ausdruck kommende Gewalt eine angemessene Wertung erfahren und daß darüber hinaus die Beziehung der Antichristgestalt zu der heilsgeschichtlichen Offenbarung Jahwes überhaupt – und nicht nur zur Zeit der Enddrangsal – mehr oder weniger unterdrückt wird. Diese doppelte Engführung des Antichristproblems mit ihrer theologisch bedenklichen Konsequenz ließe sich jedoch mit Erfolg vermeiden, wenn sich die exegetische Forschung bereit fände, dem Antijahweprobem, das im Alten Testament nicht erst im Buch Daniel, sondern schon viel früher begegnet, die ihm gebührende Aufmerksamkeit zu schenken.

Angesichts des hier nur kurz angesprochenen Antijahweprobems und seiner Bedeutung für die traditionsgeschichtliche Herleitung der Antichristgestalt verfolgt der vorliegende Beitrag ein recht bescheidenes Ziel. Denn es geht hier, kurz gesagt, um eine Untersuchung des Weherufs über Assur in Jes 10, 5–15 und um die Aufhellung der dort vermuteten Anfänge des Antijahweprobems im Alten Testament².

I. Literargeschichtliche Beobachtungen zu Jes 10, 5–15

1. Zur Literarkritik

Auf die Androhung einer Fortsetzung des Strafgerichts Jahwes an Israel in Jes 9, 7–20 folgt in Jes 10, 1–4 ein Weheruf, der, obgleich er sich sowohl in seiner Ausdrucksweise wie auch in seiner Aussageabsicht als ein Teil der Weherufe in Jes 5, 8–24 erkennen gibt, jetzt durch den abschließenden Kehrsvers mit dem vorangegangenen Gerichtswort zu einer kompositorischen Einheit verbunden ist (vgl. 10, 4b mit 9, 11. 16. 20). Demgegenüber setzt in Jes 10, 5 mit dem Weheruf über Assur eine selbständige Unheilsankündigung ein, die in der auf die Einleitung nach Art eines Ringschlusses rückbezogenen Aussage in Jes 10, 15 ihren Abschluß und Höhepunkt hat. Die nachfolgende Gerichtsankündigung in Jes 10, 16–19, die, wie die

² Vgl. hierzu die Kommentare von E. JACOB, *Esaïe 1–12*, Genf 1987; R. KILIAN, *Jesaja 1–12*, Würzburg 1986; O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1–12*, Göttingen 1981; A. SCHOORS, *Jesaja*, Roermond 1976; P. AUVRAY, *Isaïe 1–39*, Paris 1972; H. WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, Neukirchen 1972; W. EICHRODT, *Der Heilige in Israel. Jesaja 1–12*, Stuttgart 1960; dazu die Monographien von W. WERNER, *Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes* (BZAW 173), Berlin 1988; J. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe à l'Apocalyptique I–II*, Paris 1977–78; H. BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit* (WMANT 48), Neukirchen 1977; W. DIETRICH, *Jesaja und die Politik*, München 1976; F. HUBER, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja* (BZAW 137), Berlin 1976.

Einleitung mit *lākēn* beweist, den Weheruf in Jes 10, 5–15 als Scheltwort verstanden hat, ist offenbar das Werk eines Redaktors.

In sich ist das als Aussageinheit abgegrenzte Prophetenwort in Jes 10, 5–15 literarisch nicht frei von Unausgeglichenheiten und Spannungen. So wird in V.5 der logisch stringente Satzbau und die parallele Anordnung der Aussagen über Assur als Strafwerkzeug Jahwes durch den Satz „er ist in ihrer Hand“ unterbrochen. Höchstwahrscheinlich ist der Satz eine im Anschluß an die Erweiterungen in Jes 10, 20. 24 eingefügte Glosse; ihre Ausscheidung stört keineswegs das herrschende Gleichgewicht im Metrum der beiden Stichen³, weil „wehe Assur“ ein vorgeschalteter Halbstichos ist, der mit „er hat gesagt“ in V.13a korrespondiert.

Nachdem das Prophetenwort in V.5 f. die Werkzeugfunktion Assurs bei der Durchführung des Strafgerichtes Jahwes an Israel hervorgehoben hat, weist V.7 auf eine zu dieser Dienstleistung im Widerspruch stehende Grundeinstellung der Großmacht hin, die statt der Züchtigung Israels die Vernichtung und Ausrottung nicht weniger Völker betreibt. Die bisher ohne Spannung verlaufende Grundschrift erfährt in V.8–11 mit der in Frageform gehaltenen Rede Assurs eine Unterbrechung. Denn die in Nachahmung der Zitationsformel von V.13a gebildete Einleitung in V.8 gibt sich nur scheinbar als eine Vorwegnahme der erst in V.13a folgenden Begründung zu V.7. In Wirklichkeit leitet V.8 in Anknüpfung an den adversativen Charakter der Aussage in V.7b zu einer Ausweitung der dort beschriebenen Schuld Assurs über, auf die V.7a in allgemeiner Form bereits aufmerksam gemacht hat. Diese Beschreibung der Schuld in der Rede von V.8–11 ist jedoch im Kontext so gestaltet, daß sie gleichsam den Vordersatz zu der in V.12b folgenden Gerichtsankündigung bildet. Lediglich V.10 stellt hier eine Ausnahme dar. Denn der terminologisch an V.11 (*ka³šār*) und V.14 (*māšē’āh jādī*) angelehnte und syntaktisch in einem Anakoluth endende Vers unterbricht offensichtlich die in V.8 beginnende und erst in V.11 abgeschlossene Reihe der Fragesätze und erweist sich wegen der im Vorgriff auf V.11 vorgenommenen Parallelisierung von Samaria und Jerusalem als das Werk eines Glossators. Die Rede in V.8 f. 11 dagegen ist Teil einer älteren Bearbeitungsschicht.

Die mit der Verknüpfungsformel „und es wird geschehen“ eingeleitete Situationsangabe in V.12a, die formal aus der poetischen Struktur des Weherufes herausfällt und die mit der Erwähnung des Werkes Jahwes sowie des Berges Zion und der Stadt Jerusalem bisher nicht genannte thematische Bezüge ins Spiel bringt, gehört allem Anschein nach zu der

³ So S. MITTMANN, „Wehe Assur, Stab meines Zorns“ (Jes 10, 5–9. 13a–15), in: Prophet und Prophetenbuch (FS O. Kaiser), Berlin 1989, 111–132.

Abschlußredaktion oder jüngeren Bearbeitung des Prophetenwortes, in der Assur als der eschatologische Gottesfeind das Restvolk Israels auf dem Zion in schwere Bedrängnis bringt (vgl. Jes 10, 20–32). Die ohne Zitationsformel beginnende Jahwerede in V.12b hingegen, die einerseits wie bereits angedeutet, nach der Rede Assurs in V.8 f. 11 als Abschluß, aber darüber hinaus auch als Überleitung zur Grundschrift in V.13a notwendig geworden war, dürfte wie der Einschub in V.8 f. 11 selbst zu der älteren Bearbeitung gehören.

Nachdem V.13a in Fortsetzung von V.7 die dort vermerkte Grundeinstellung Assurs mit einer perfektisch gestalteten Aussage begründet hat, überrascht in V.13b die futurisch gehaltene Ankündigung einer Expansionspolitik, die scheinbar dem in V.8 f. 11 geäußerten Herrschaftsanspruch der Großmacht Rechnung trägt, in Wirklichkeit jedoch die dort vorgetragene Zielvorgabe verallgemeinert und daher die in V.12a angedeutete Machtentfaltung Assurs in der Rolle des eschatologischen Gottesfeindes voraussetzt. Die Ankündigung gehört daher zu der Abschlußredaktion oder jüngeren Bearbeitung des Prophetenwortes. Innerhalb der futurisch gestalteten Ankündigung stört allerdings die den Parallelismus unterbrechende und perfektisch formulierte Aussage über den Raub des Reichtums (Qere) der Völker oder, bei anderer Lesart, über die Ausplünderung ihrer Machthaber (Ketib), die offenbar das Werk eines Glossators ist.

Die Frage in V.15 ab α faßt sowohl die in V.13a. 14 gegebene Begründung zu der Grundeinstellung Assurs wie gleichzeitig auch die zu Beginn angesprochene Werkzeugfunktion der Großmacht im Dienst Jahwes zusammen und bildet daher den Abschluß der Grundschrift. Anders verhält es sich dagegen mit dem Bildvergleich in V.15b $\beta\gamma$, der an die in der vorangegangenen Frage enthaltene Anspielung auf die Werkzeugfunktion Assurs anknüpft und sie mit Bezug auf V.5 auch terminologisch verdeutlicht, aber dann in seiner Auffassung von Jahwe und seinem Walten den gleichen Horizont wie V.12a erkennen läßt. Der Bildvergleich ist daher, wie es scheint, Teil der Abschlußredaktion oder jüngeren Bearbeitung. Störend wirkt im Rahmen des Bildvergleichs der Passus *w^e'ät m^erîmājw*, der höchstwahrscheinlich eine Glosse ist⁴.

Die Beobachtungen zur Literarkritik haben gezeigt, daß in Jes 10, 5–15 drei Überlieferungsschichten zu erkennen sind: die Grundschrift (V.5–7.13a–15ab α), eine ältere Bearbeitungsschicht (V.8 f. 11. 12b) und eine jüngere Bearbeitungsschicht (V.12a. 13b. 15b $\beta\gamma$), die wohl mit der

⁴ Wörtlich: „und (zwar) in Verbindung mit denen, die ihn heben.“ Hier liegt wohl die gleiche Vorstellung vor wie in der Glosse von V.5.

Abschlußredaktion identisch ist. Dazu kommen noch ein paar glossenartige Erweiterungen (in V.5b. 10. 13b. 15bß).

2. Zur Formkritik

a. Die Grundschrift

Der Text der Grundschrift lautet in der Übersetzung:

- 5 Wehe Assur,
dem Stab meines Zorns
und dem Stock meines Grimms!
- 6 Gegen ein ruchloses Volk sende ich es aus,
und gegen die Nation meines Grolls biete ich es auf,
um Beute zu erbeuten und Raubgut zu rauben
und sie zu Zertretenem zu machen wie Gassenlehm.
- 7 Es aber denkt nicht so,
und sein Herz plant nicht so.
Vielmehr ist ein Wille zur Vernichtung in seinem Herzen
und ein Drang zur Ausrottung nicht weniger Völker.
- 13 Denn es hat gesagt:
Durch die Kraft meiner Hand habe ich (es) getan
und durch meine Weisheit, denn ich bin klug.
- 14 Es fand wie ein Nest meine Hand
den Reichtum der Völker.
Und wie man verlassene Eier einsammelt,
so habe ich die ganze Erde eingesammelt.
Da war keiner, der mit dem Flügel schlug
und der den Schnabel aufsperrte und piepste.
- 15 Rühmt sich die Axt gegen den, der mit ihr haut?
Oder brüstet sich die Säge gegen den, der sie zieht?

Die Grundschrift zerfällt in zwei gleich lange, je zehn Stichen zählende Abschnitte, denen als Auftakt jeweils ein halber Stichos vorausgeht. Während im ersten Abschnitt Jahwe persönlich, mit einem Weheruf einsetzend, die Schuld Assurs darlegt, das sich seiner Aufgabe als Strafwerkzeug Gottes entzieht, legt im zweiten Abschnitt die Großmacht selbst, jedoch von Jahwe mit der Zitationsformel eingeführt, den Grund für ihr Aufbegehren gegen Gottes Anordnung dar. Obwohl die Darstellung kein Wort über den Verlauf des sich hier anbahnenden Konfliktes verliert, läßt sie an dessen Ausgang keinerlei Zweifel, weil der das ganze Prophetenwort beherrschende Weheruf am Anfang und der ebenfalls das Ganze berücksichtigende Schlußvers das Aufbegehren der Großmacht als nichtig und als von vorneherein zum Scheitern verurteilt erscheinen lassen. Die Offenlegung dieser wahren Machtverhältnisse angesichts eines vorder-

gründig beeindruckenden Herrschaftsanspruches ist daher die Aussageabsicht der Darstellung.

Formgeschichtlich gehört die Grundschrift von Jes 10, 5–15 der Gattung des prophetischen Weherufes an, dessen charakteristische Einleitung mit „wehe“ (*hōi*) aller Wahrscheinlichkeit nach der Totenklage entstammt. Mit der Übernahme des „Wehe“ in die Gerichtsverkündigung⁵ hat die Prophetie zum Ausdruck gebracht, daß der von ihr im Einzelfall ins Auge gefaßte Frevel bereits in sich den Keim des Todes enthält. Auf die Grundschrift von Jes 10, 5–15 angewandt bedeutet der Weheruf, daß hier Jahwe selbst die Großmacht Assur, deren Herrschaftsgebaren in der Völkerwelt scheinbar ohne Widerstand bleibt, als schon dem Untergang verfallen erklärt. Die Funktion des Weherufs über Assur besteht demnach in der Herausstellung der Tatsache, daß angesichts der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes das Herrschaftsgebaren der entarteten Großmacht keinerlei Zukunft hat und daher bei aller Furchtbarkeit in seiner geschichtlichen Erscheinung zeitlich begrenzt ist.

b. Die ältere Bearbeitung

Der Text der älteren Bearbeitung lautet in der Übersetzung⁶:

- 5 Wehe Assur,
dem Stab meines Zorns
und dem Stock meines Grimms!
- 6 Gegen ein ruchloses Volk sende ich es aus,
und gegen die Nation meines Grolls biete ich es auf,
um Beute zu erbeuten und Raubgut zu rauben
und sie zu Zertretenem zu machen wie Gassenlehm.
- 7 Es aber denkt nicht so,
und sein Herz plant nicht so.
Vielmehr ist ein Wille zur Vernichtung in seinem Herzen
und ein Drang zur Ausrottung nicht weniger Völker.
- 8 *Denn es sagt:*
Sind nicht meine Fürsten allesamt Könige?
- 9 *Ist nicht wie Karkemisch Kalno?*
Oder wie Arpad Hamat?
Oder wie Damaskus Samaria?
- 11 *Werde ich nicht, wie ich getan habe*
Samaria und seinen Götzen
in gleicher Weise tun
Jerusalem und seinen Abgöttern?

⁵ Zur Diskussion des Weherufs vgl. WILDBERGER, a. a. O. 182 f.

⁶ Der Anteil des ersten Bearbeiters ist zur Verdeutlichung kursiv gedruckt.

12 *Heimsuchen will ich die Frucht der Herzensüberhebung
des Königs von Assur
und den Glanz des Hochmuts seiner Augen.*

13 Denn er hat gesagt:
Durch die Kraft meiner Hand habe ich (es) getan
und durch meine Weisheit, denn ich bin klug.

14 Es fand wie ein Nest meine Hand
den Reichtum der Völker.
Und wie man verlassene Eier einsammelt,
so habe ich die ganze Erde eingesammelt.
Da war keiner, der mit dem Flügel schlug
und der den Schnabel aufsperrte und piepste.

15 Rühmt sich die Axt gegen den, der mit ihr haut?
Oder brüstet sich die Säge gegen den, der sie zieht?

Die Struktur der älteren Bearbeitungsschicht weist drei gleich lange, je zehn Stichen zählende Abschnitte auf, denen wiederum wie bereits in der Grundschrift jeweils ein halber Stichos vorausgeht. Dadurch, daß der Bearbeiter den ersten und dritten Abschnitt seiner Darstellung unverändert aus der Vorlage übernommen, aber dem neuen Aufbau des Prophetenwortes mit dem von ihm selbst formulierten zweiten Abschnitt eine Mitte gegeben hat, auf die sich jetzt sowohl der Aufweis der Schuld Assurs im ersten Abschnitt wie auch die Begründung dieser Schuld im dritten Abschnitt beziehen, ist in der Intention des ursprünglichen Weherufs eine nicht unbedeutende Veränderung eingetreten. So entlarvt der mittlere Abschnitt die in dem ersten Abschnitt geschilderte Grundeinstellung Assurs, das sich seiner Werkzeugfunktion im Dienst Jahwes entzieht, als gottwidrige Hybris, mit der die Großmacht bei der Vernichtung und Ausrottung nicht weniger Völker letztlich Jahwe und seine Gründung in Jerusalem zu treffen sucht. Weiterhin hat die Einfügung des zweiten Abschnitts zur Folge, daß sich die ursprünglich dem Weheruf im ersten Abschnitt zugeordnete Begründung im dritten Abschnitt jetzt auf die unmittelbar vorher ausgesprochene Gerichtsankündigung über den König von Assur bezieht und dessen Grundeinstellung als Gottesfeind beschreibt. Die Intention der älteren Bearbeitungsschicht ist demnach auf die Offenlegung der gottwidrigen Hybris und abgrundtiefen Dämonie der sich von Jahwes Herrschaftsanspruch emanzipierenden Großmacht Assur und ihres Königs gerichtet.

Die Form des prophetischen Weherufs ist auch in der älteren Bearbeitungsschicht trotz der nicht unbedeutenden Umgestaltung der Vorlage erhalten geblieben. Gleichwohl hat die Neufestsetzung der Schwerpunkte das ursprüngliche Gepräge des Prophetenwortes so verändert, daß man besser von einem konstruierten prophetischen Weheruf

spricht. Die Funktion des so umgestalteten Weherufs ist daher, angesichts der für alle Welt, besonders jedoch für Jerusalem beunruhigenden Expansionspolitik Assurs, eine Antwort des Glaubens zu geben, die sowohl die Hybris und Dämonie dieser Großmacht wie gleichzeitig auch deren von Jahwe bereits verfügte Katastrophe darlegt.

c. Die jüngere Bearbeitungsschicht

Der Text der jüngeren Bearbeitungsschicht lautet in der Übersetzung⁷:

- 5 Wehe Assur,
dem Stab meines Zorns
und dem Stock meines Grimms!
- 6 Gegen ein ruchloses Volk sende ich es aus,
und gegen die Nation meines Grolls biete ich es auf,
um Beute zu erbeuten und Raubgut zu rauben
und sie zu Zertretenem zu machen wie Gassenlehm.
- 7 Es aber denkt nicht so,
und sein Herz plant nicht so.
Vielmehr ist ein Wille zur Vernichtung in seinem Herzen
und ein Drang zur Ausrottung nicht weniger Völker.
- 8 Denn es sagt:
Sind nicht meine Fürsten allesamt Könige?
9 Ist nicht wie Karkemisch Kalno?
Oder wie Arpad Hamat?
Oder wie Damaskus Samaria?
- 11 Werde ich nicht, wie ich getan habe
Samaria und seinen Götzen
in gleicher Weise tun
Jerusalem und seinen Abgöttern?
- 12 *Und es wird geschehen,*
wenn der Allherr vollenden wird sein ganzes Werk
an dem Berg Zion und an Jerusalem:
Heimsuchen will ich die Frucht der Herzensüberhebung
des Königs von Assur
und den Glanz des Hochmuts seiner Augen.
- 13 Denn er hat gesagt:
Durch die Kraft meiner Hand habe ich (es) getan
und durch meine Weisheit, denn ich bin klug.
Ich werde die Grenzen der Völker aufheben
und werde als Starker Thronende stürzen.
- 14 Es fand wie ein Nest meine Hand
den Reichtum der Völker.

⁷ Der Anteil des zweiten Bearbeiters ist zur Verdeutlichung kursiv gedruckt.

Und wie man verlassene Eier einsammelt,
so habe ich die ganze Erde eingesammelt.
Da war keiner, der mit dem Flügel schlug
und den Schnabel aufsperrte und piepste.

- 15 Rühmt sich die Axt gegen den, der mit ihr haut?
Oder brüstet sich die Säge gegen den, der sie zieht?
*(Das ist) als schwänge ein Stab,
als höbe ein Stock den, der nicht Holz ist.*

In ihrer Struktur bietet die jüngere Bearbeitungsschicht in Jes 10, 5–15 ein Bild von beeindruckender Klarheit und Geschlossenheit. Deutlich erkennbar zeigt der Aufbau des Prophetenwortes zwei gleich lange, je achtzehn Stichen zählende Hauptabschnitte, auf die sich jeweils zwei halbe Stichen als Auftakt zu Unterabschnitten von unterschiedlicher Länge verteilen. Während der erste, in zwei Unterabschnitte gegliederte Hauptabschnitt die Darstellung der Schuld Assurs unverändert aus der Vorlage übernimmt, weist der zweite Hauptabschnitt eine im Vergleich zur Vorlage erweiterte und thematisch modifizierte Abfolge von ebenfalls zwei Unterabschnitten auf. Nachdem nämlich der mit der Verknüpfungsformel „und es wird geschehen“ eingeleitete erste Unterabschnitt die jetzt auf einen eschatologischen Termin hinweisende Gerichtsankündigung gegen den König von Assur ausgesprochen hat, bringt der zweite Unterabschnitt dazu die in ihrer erweiterten Form sowohl die Vergangenheit wie auch die Zukunft Assurs in den Blick nehmende Begründung, an die sich eine entsprechend vertiefte Reflexion über die Selbstverabsolutierung des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer anschließt. Die Intention dieser Darstellung ergibt sich aus der Zuordnung der beiden Hauptabschnitte. Enthüllt der erste Hauptabschnitt die Hybris Assurs als aggressive und militante Gottwidrigkeit einer sich von Jahwes Herrschaftsanspruch emanzipierenden Großmacht, so legt der zweite Hauptabschnitt dar, daß diese Großmacht zwar die ganze Zeit bis zur Vollendung des Werkes Jahwes an dem Berg Zion und in Jerusalem mit ihrer Gewalttätigkeit anfüllt, daß sie aber dann das ihr von Gott angedrohte Gericht erfährt.

In der Formgestaltung des Prophetenwortes hat sich die schon in der älteren Bearbeitungsschicht abzeichnende Entwicklung vom prophetischen Weheruf zur Gerichtsankündigung fortgesetzt und zu dem Ergebnis geführt, daß jetzt die jüngere Bearbeitungsschicht der Gattung des prophetischen Gerichtswortes zuzurechnen ist, dessen wichtigste Bestandteile, das Scheltwort und die Gerichtsankündigung, hier durch die beiden Hauptabschnitte vertreten sind. Die Funktion dieses prophetischen Gerichtswortes besteht offenbar in der Glaubensstärkung Israels zu einer Zeit, in der sich nach dem Untergang des historischen Assur die Gewalt-

tätigkeit des Gottesfeindes in der Welt fortgesetzt hat und zu einer Belastung für das Gottesvolk geworden ist.

II. Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jes 10, 5–15

1. Zur Grundschrift

Der Weheruf Jahwes zu Beginn gilt Assur, der mesopotamischen Großmacht, die hier als Stab seines Zorns und als Stock seines Grimms angedeutet wird. Bezeichnet der Zorn Jahwes generell den Unwillen Gottes angesichts einer Situation, die ihm als Schöpfer der Welt und Herrn der Geschichte widerspricht, so meint hier speziell der „Zorn“ (*'ap*) auch die Gemütsbewegung bei dieser Reaktion, während der „Grimm“ (*za'am*) eher deren verbalen Ausdruck im Sinne der Verwünschung im Blick hat. Den beiden Äußerungen des Zornes Jahwes zugeordnet sind die Bezeichnungen Assurs als „Stab“ (*šēbāt*) und „Stock“ (*matāh*). Meint „Stab“ das Zepter des Herrschers (Gen 49, 10; Jes 9, 3) ebenso wie die Rute des Erziehers (Spr 13, 24; 22, 15), so bezeichnet „Stock“ vor allem die Zauberrute, wie sie die Zauberer Ägyptens (Ex 7, 12), aber auch Mose und Aaron (Ex 4, 2–4) gebraucht haben und wie sie als Vorstellung in der Redeweise vom Zepter der Macht (Ps 110, 2) noch mitschwingt. In dem Weheruf Jahwes sind die Bezeichnungen „Stab“ und „Stock“ jedoch zu bloßen Metaphern für die Werkzeugfunktion Assurs im Strafgericht Gottes geworden. Ziel der Indienstnahme Assurs durch Gott ist ein ruchloses Volk, eine Nation, die Jahwes Groll provoziert hat. Gemeint ist Israel, genauer das Nordreich, dessen Gottentfremdung (Jes 9, 16) der Grund für das Grollen Jahwes ist (Jes 9, 18). Zu der Erfüllung des Auftrags Jahwes gehört, daß Assur Krieg führt und reiche Beute davonträgt und daß die Großmacht Israel mitsamt seinem Lebensraum zu einem wie Gassenlehm festgetretenen Gelände macht. Der außerordentlich weitgehende Auftrag Gottes an Assur sieht demnach offenbar die totale Verwüstung des Nordreiches Israel vor. Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang, daß die Beauftragung Assurs als Werkzeug des göttlichen Strafgerichts mit den Verben „senden“ (*šālah*) und „aufbieten“ (*siw wāh*) umschrieben wird. Denn beide Verben rufen die Vorstellung des himmlischen Thronrates wach, in dem Jahwe als der höchste Gott von ihm dienstbaren Mächten umgeben ist. Hat der Mythos ursprünglich bei diesen Mächten die Schar der Götter oder Göttersöhne im Blick (1 Kön 22, 19–22; Ijob 1, 6–11; 2, 1–6; Ps 82, 1), denen die Verwaltung kosmischer Teilordnungen obliegt (Dtn 32, 8 G), so können nach der Auffassung des Jahweglaubens auch Engel (Ps 91, 11), Propheten (Jes 6, 8; Jer 14, 14; 23, 32) und Naturmächte (Am 1, 4.7.10.12; 2, 2.5; Ijob 36, 32) als Boten

Gottes auftreten. Im vorliegenden Fall ist die Vorstellung vom himmlischen Thronrat jedoch nicht ohne Belang für das Verständnis Assurs in dem Weheruf Jahwes. Zunächst fällt nämlich dabei Licht auf die Werkzeugfunktion Assurs, die offenbar im Horizont der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes zu sehen und zu beurteilen ist. Dort ist Assur, wie der Prophet sagt, wegen der Pervertierung seines Auftrags zu einem Störfaktor in dem alle Völker umfassenden Weltregiment Jahwes geworden. Sodann erklärt sich auch die Anonymität der Ausdrucksweise bei der Bezugnahme des Propheten auf Assur, die nicht auf eine bestimmte historische Herrschergestalt dieser Großmacht zielt. Assur erscheint vielmehr als eine im Horizont der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes aufgebotene und ausgesandte Macht, die sich entgegen der Intention Gottes ihrem Auftrag entzieht und so zu einem Widersacher Jahwes in Schöpfung und Geschichte wird.

Mit Nachdruck betont der Prophet, daß Assur auf keinen Fall gewillt ist, dem Auftrag Jahwes zu entsprechen. Zweimal heißt es, daß Assur „nicht so“ (*lo' kēn*), nämlich im Sinn der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes denkt, und zweimal bezeichnet das Prophetenwort die Gottwidrigkeit der Alternative im Vorgehen der Großmacht mit Verben wie „denken“ (*dāmāh*) und „planen“ (*hāšab*), die alle beide den Rückschluß auf eine der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes entgegenstehende Entscheidung aufkommen lassen. Schließlich hebt das Prophetenwort zweimal die Tatsache hervor, daß Assur gleichsam ein geistiges Zentrum, ja, eine personale Mitte hat: zunächst mit der betonten Setzung des Personalpronomens „er (es)“ (*hū'*) und dann mit der Nennung seines „Herzens“ (*lēbāb*). Überall hat man den Eindruck – nicht zuletzt wegen des Fehlens einer konkreten Anspielung auf Assur und einen seiner historischen Herrscher –, daß hintergründig, wie schon zu Beginn des Weherufs, die Vorstellung vom himmlischen Thronrat und eines seiner Mitglieder die Schilderung des Propheten geprägt hat.

Um so größere Bedeutung kommt daher der neuen Zielsetzung zu, die der Prophet der Großmacht Assur bei all ihren politischen Aktivitäten unterstellt. Statt ein Werkzeug des Strafgerichts Jahwes an Israel zu sein, hat Assur einen unheimlichen Drang zur Vernichtung und Ausrottung nicht weniger Völker entwickelt. Im Hintergrund dieser Aussagen steht die von dem Propheten mit Schrecken wahrgenommene Entschlossenheit der Großmacht zu einer weltweiten und hemmungslosen Expansionspolitik. Was der Prophet demnach in dem Weheruf beklagt, ist nicht, wie man zunächst anzunehmen geneigt ist, die gesteigerte Grausamkeit in der Kriegführung Assurs, sondern die Ausweitung seiner Unternehmungen auf die Völkerwelt des Vorderen Orients. In der Sicht des Propheten hat

Assur damit seiner Beauftragung durch Jahwe endgültig abgesagt und statt dessen ein auf Autonomie gegründetes Welteroberungskonzept offenbart. Im Horizont der Vorstellung vom himmlischen Thronrat jedoch, die den Aussagen des Weherufs zugrunde liegt, heißt das, daß Assur eine der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes diametral entgegengesetzte Auffassung vertritt, die den universalen Herrschaftsanspruch des Allererhöchsten in Frage stellt.

Eingeführt mit der Zitationsformel „denn er hat gesagt“ kommt ab V.13a Assur selbst zu Wort, um die ihm vorher (V.7) zum Vorwurf gemachte Andersartigkeit seines Denkens und Planens zu erklären. Im Stil der Selbstrühmung, wie man ihn von den Königsinschriften Mesopotamiens her kennt, stellt Assur gleich zu Beginn unmißverständlich fest, daß es den ihm angeblich als Werkzeug des göttlichen Strafgerichtes in Aussicht gestellten Erfolg ausschließlich seiner eigenen Kraft zuzuschreiben gewillt ist. Parallel zu dieser von Hybris getragenen Proklamation eines reinen Erfolgdenkens beruft Assur sich auf die ihm eigentümliche Weisheit, die gleichsam das ideologische Rückgrat für seine Eroberungspraxis geliefert hat. In Wirklichkeit jedoch stellt diese Weisheit Assurs die widergöttliche Alternative zu der in der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes zum Ausdruck kommende Weisheit des Allererhöchsten dar.

Wie die Expansionspolitik Assurs sich in seinem eigenen Urteil darstellt, legt die Großmacht in V.14 mit einem drastischen Vergleich dar. Danach hat Assur seine Hand nach dem Reichtum der ganzen Völkerwelt und nicht mehr allein nach der ihm zugedachten Beute in Israel ausgestreckt; und wie man verlassene Vögeleier einsammelt – einen Gegenstand, der in sich wertlos und ohne Besitzer ist –, so hat die unersättliche Großmacht die ganze Erde an sich gerissen, ohne daß nach ihrer Auffassung von irgendeiner Seite ein Einspruch kam. Mit dieser Demonstration der eigenen, selbstherrlichen Autonomie, die von einer Verantwortung im Dienst Jahwes nichts mehr wissen will, und mit der an Zynismus nicht mehr zu überbietenden Mißachtung von Menschen- und Völkerrecht erhebt Assur hier einen Anspruch, der sowohl seine Selbstemanzipierung von Jahwe, dem Schöpfer der Welt und dem Herrn ihrer Geschichte, wie gleichzeitig auch seine Selbstverabsolutierung als Geschöpf und damit seine abgründige Gottwidrigkeit zum Ausdruck bringt.

Mit einer der Weisheitsüberlieferung Israels und ihrem Ordnungsdenken zugewandten Frage beschließt Jahwe, der offenbar auch hier wie in dem ganzen Weheruf als Sprecher zu denken ist, die vorausgegangenen

Ausführungen, indem er sowohl auf die zu Beginn angesprochene Werkzeugfunktion Assurs wie gleichzeitig auch auf dessen Autonomieverlangen Bezug nimmt. Das Urteil Gottes ist für die Großmacht vernichtend. Überträgt man nämlich das in der Frage entworfene Bild von der Unumkehrbarkeit des Verhältnisses zwischen einem Werkmeister und dem von ihm in Dienst genommenen Werkzeug auf die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes, dann kommt hier die Selbstemanzipierung und Selbstverabsolutierung Assurs vor Gott in ihrer ganzen Perversität zum Ausdruck. Die in dem Weheruf zu Beginn angedeutete Katastrophe der Großmacht erscheint als unausweichlich.

Die Exegese der Einzelaussagen des Weherufs führt somit, wie man jetzt zusammenfassend sagen darf, zu der traditionsgeschichtlich nicht unwichtigen Feststellung, daß der Prophet hier Assur als imperialistische Großmacht auf keinen Fall unter einem rein historischen Aspekt hat beurteilen wollen. Die Expansionspolitik Assurs ist trotz ihres bedrohlichen Charakters für Juda nicht primär in ihrer empirischen Gestalt der Gegenstand der Kritik des Propheten gewesen. Was den Propheten zuerst und vor allem beschäftigt hat, ist der für den Verlauf der empirischen Geschichte konstitutive Hintergrund gewesen, nämlich die unter metahistorischem Aspekt gesehene Werkzeugfunktion Assurs im Schöpfungs- und Geschichtsplan Jahwes.

Diesem metahistorischen Aspekt entsprechend hat der Prophet seinem Urteil über Assur eine mythische Vorstellung zugrunde gelegt, deren Inhalt sich noch anhand einer Reihe alttestamentlicher Zeugnisse in den Hauptbestandteilen rekonstruieren läßt. Es ist die Vorstellung von der Hybris eines Gottes aus dem Thronrat des Allerhöchsten und von dessen Sturz aus der Höhe des Gottesberges. Belegt ist diese Vorstellung in der Prophetie über das Scheitern des Helel ben Schachar bei dem Versuch, den Himmel zu ersteigen und seinen Thron über den Sternen Els aufzurichten (Jes 14, 12–15), sodann in der Totenklage über den Fall des Königs von Tyrus (Ez 28, 11–19) und in der auf den Pharao bezogenen Bildrede vom Sturz einer gewaltigen Libanonzedern (Ez 31, 1–18), aber auch in einer prophetischen Liturgie, die von dem Auftreten Jahwes als Richter in der Versammlung der Götter spricht (Ps 82, 1–8), in dem Bericht von der Vertreibung des Sünders aus dem Garten von Eden (Gen 3, 22–24) und schließlich in der Danielvision von der Vernichtung des kleinen Hornes vor dem Ende (Dan 8, 9–11. 23–25). Als Hauptbestandteile dieser mythischen, ursprünglich wohl in dem vorisraelitischen Jerusalem beheimateten Vorstellung sind deutlich zu erkennen: die Hybris eines im Dienst des Allerhöchsten stehenden Gottes, der mit außerordentlicher Weisheit begabt, Herrschaft in einem Teilbereich der Schöpfung ausübt und der zur

Strafe für seine Auflehnung gegen den Allerhöchsten aus dessen Nähe entfernt und in die Unterwelt gestürzt wird.

Geht man von der nicht unbegründeten Annahme aus, daß der Verfasser der Grundschrift des Weherufes über Assur Jesaja selbst gewesen ist, dann erscheint gerade bei diesem Propheten der Rückgriff auf die genannte mythische Vorstellung als naheliegend und angemessen. Denn Jesaja hat, wie der Bericht von seinem Berufungserlebnis bezeugt, die Vorstellung von Jahwe als dem im Thronrat der Götter residierenden König und Allherrn von Jerusalem nicht nur gekannt, sondern auch bei der Darstellung seines eigenen Auftrages als Gerichtsprophet mit Bedacht eingesetzt, weil er hier ein mit historischen Kategorien nicht adäquat deutbares Geschehen seiner Anhängerschaft mitteilen wollte. Ähnlich, so darf man aufgrund dieser Darstellung schließen, hat Jesaja auch bei seiner Kritik an der Pervertierung der Werkzeugfunktion Assurs im Schöpfungs- und Geschichtsplan Jahwes eine mythische Vorstellung benützt, um einen metahistorischen Sachverhalt adäquat zu beschreiben. Allem Anschein nach hatte man nämlich in Juda, aufgeschreckt durch den Untergang des Nordreiches Israel und beunruhigt durch das unaufhaltsame Vordringen Assurs in der Völkerwelt, an Jesaja die Frage gerichtet, wie er als Prophet die Entschlossenheit dieses Feindes zu einer hemmungslosen Expansionspolitik mit der Auffassung noch vereinbaren könne, daß diese mesopotamische Großmacht ein Werkzeug im Strafgericht Jahwes an Israel sei. Als Ausdruck einer tiefsitzenden Verunsicherung im Glauben verlangte diese Frage eine Antwort, die einerseits der Werkzeugfunktion Assurs im Schöpfungs- und Geschichtsplan Jahwes voll Rechnung trug und die andererseits die Fragwürdigkeit der Menschen und Völker verachtenden Expansionspolitik dieser Großmacht nicht unberücksichtigt ließ. Jesaja hat darum gleich zu Beginn seines Weherufes betont, daß er an seiner Auffassung von Assur als Zuchtrute Jahwes keinerlei Abstriche macht; die Werkzeugfunktion der mesopotamischen Großmacht in der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes ist für den Propheten ein Faktor, an dem seiner Meinung nach nicht zu rütteln gewesen ist. Die Degeneration Assurs in seinem imperialistischen Auftreten und die Maßlosigkeit seiner Expansionspolitik erschienen daher Jesaja als das Ergebnis eines schon lang andauernden Widerstandes gegen die Anordnung Jahwes und damit als Anzeichen einer tiefsitzenden Verderbnis, die unweigerlich den Untergang der vorerst noch Schrecken verbreitenden Großmacht herbeiführen mußte. Zur Kennzeichnung dieser Art von Gerichtsverfallenheit, deren Hintergrund offenbar mit politischen Kategorien nicht mehr zu fassen war, hat Jesaja daher den Ausführungen seines Weherufs die mythische Vorstellung von der Hybris eines Gottes und dessen Sturz vom Gottesberg

zugrunde gelegt. Dabei hat der Prophet nicht den Mythos selbst dargestellt, sondern nur dessen Kernaussage gleichsam als Denkmuster für sein Prophetenwort gebraucht⁸. Dadurch aber ist es dem Propheten gelungen, die Expansionspolitik Assurs in ihrer empirischen Ausprägung von ihrem metahistorischen Kern abzuheben, nämlich von der „Herzensplanung“ der Großmacht als ihrem von gottwidriger Hybris und menschenzerstörender Dämonie erfüllten geistigen Zentrum.

2. Zur älteren Bearbeitungsschicht

In Nachahmung der in der Grundschrift vorgegebenen Zitationsformel (V.13a) eröffnet der Bearbeiter den zweiten, ganz von ihm selbst gestalteten Abschnitt mit der Bemerkung „denn er sagt“ (V.8a), die einerseits an die Neufassung der politischen Zielsetzung Assurs (V.7) anknüpft und andererseits als Einleitung für den Vordersatz zu der auf dem Höhepunkt des Abschnitts folgenden Gerichtsankündigung Jahwes (V.12b) dient. Daß hierbei die Zitationsformel – im Unterschied zu ihrer Funktion in der Grundschrift – das Imperfekt gebraucht, darf als ein Hinweis auf die Aktualität der nachfolgenden Proklamation Assurs verstanden werden.

Assur beginnt mit der herausfordernden Frage, ob nicht seine Fürsten allesamt Könige seien (V.8b). Die Aussage stützt sich auf den historischen Befund, daß alle Könige der von Assur unterworfenen Völker durch den ihnen aufgezwungenen Vasallenstatus zu untergebenen Fürsten degradiert worden waren. Die Frage Assurs entwirft daher die Vorstellung eines Großkönigs, der in der Versammlung des Thronrats von ihm dienstbaren Machträgern umgeben ist: eine Vorstellung, die vordergründig den universalen Herrschaftsanspruch Assurs manifestiert, hintergründig jedoch, nämlich im Hinblick auf die Gottwidrigkeit des Sprechers, schon die Hybris des Antijahwe.

Ähnlich verhält es sich bei der anschließenden Aufzählung politisch-militärischer Erfolge, die den Herrschaftsanspruch Assurs in einer für Juda beunruhigenden Weise dokumentieren (V.9). Karkemisch, das am mittleren Euphrat gelegene Zentrum späthethitischer Kultur, wurde 717 v. Chr. von Sargon II. bezwungen, während Kalno, eine Stadt östlich von Antiochien, schon 738 v. Chr. von Tiglatpileser III. erobert wurde. Ebenfalls von Tiglatpileser III., und zwar bereits 740 v. Chr. wurde das

⁸ Jesaja zeigt hier die gleiche Souveränität im Umgang mit dem Mythos wie seinerzeit der Jahwist bei der Darstellung des Verhältnisses des *'ādām* zur *'dāmāh* in Gen 2, wo der Gleichklang der tragenden Begriffe – in offenkundiger Anlehnung an eine in der Königsideologie des Alten Orients beheimatete mythische Vorstellung – auf die Einheit des Menschen mit seinem Lebensraum verweist.

nördlich von Aleppo gelegene Arpad der Herrschaft Assurs unterworfen; das gleiche Schicksal traf 738 v. Chr. das syrische Hamat. Endgültig wurden Arpad und Hamat jedoch erst 720 v. Chr. nach einem fehlgeschlagenen Aufstand von Sargon II. vernichtet. Daß die Aufzählung vier Städte nennt, die Assur zu verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Herrscher bezwungen hat, ist deutlich ein Hinweis auf das übergeschichtliche Ich des hier zu Wort kommenden Sprechers, von dessen „Herz“ als dem Sitz seiner widergöttlichen Planung schon vorher die Rede gewesen ist (V.7). Unter diesen Umständen aber verdient die Tatsache Beachtung, daß geographisch die Linie der aufgezählten Städte von Norden nach Süden verläuft und mit dem Anspruch Assurs auf Jerusalem ihren Höhepunkt und Abschluß findet (V.11). Offensichtlich hat der Bearbeiter seiner Schilderung die Vorstellung vom nördlichen Feind zugrunde gelegt, der nach Ausweis der alttestamentlichen Überlieferung Zion und dessen Gott bedroht⁹. Das heißt aber, daß der Bearbeiter auch in diesem Teil der Proklamation Assurs der Hybris des Antijahwe den ihr entsprechenden Ausdruck verliehen hat.

Ihren Höhepunkt erreicht diese Charakterisierung der unersättlichen Eroberungslust Assurs in der blasphemischen Frage ihres Repräsentanten, ob er nicht ebenso, wie er mit Samaria und dessen Götzen verfahren ist, auch mit Jerusalem und dessen Abgöttern verfahren könne (V.11). Assur bemißt hier nach altorientalischer Gepflogenheit die Widerstandskraft seiner Gegner nach der Macht ihrer Götter. Da jedoch Samaria, wie Assur andeutet, dem Ansturm der Großmacht nicht gewachsen war, müssen seine Götter nach dieser Auffassung Nichtse gewesen sein. Bedenkt man aber, daß Samaria als die Hauptstadt des Nordreiches Israel bei aller synkretistischen Überfremdung grundsätzlich ein Ort der Jahweverehrung gewesen ist, was in noch weit stärkerem Ausmaß für Jerusalem gegolten hat, dann enthält die Anspielung Assurs auf die Abgötter der beiden Städte eine Blasphemie, weil Jahwe, der Gott Israels, hier offenbar mit der Kategorie der Götzen gemessen wird. Das heißt aber, daß Assur hier mächtiger als Jahwe zu sein beansprucht und daher den Triumph seiner Überlegenheit in Jerusalem zu manifestieren gedenkt. Die Hybris

⁹ Zum Feind aus dem Norden vgl. Jer 1, 14 f.; 4, 6.15 f.; 6, 1.22 f.; 13, 20; Ez 38, 6. 15; 39, 2; Joel 2, 20. Wahrscheinlich hängt diese Vorstellung vom Feind aus dem Norden und dem mit ihm verbundenen Völkersturm mit einer aus dem vorisraelitischen Jerusalem stammenden mythischen Vorstellung zusammen, nach der von dem Gottesberg im Norden eine unheimliche Gefahr droht. Zur Diskussion des Motivs vgl. F. STOLZ, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem (BZAW 118), Berlin 1970, 86–94.

Assurs als Antijahwe zeigt hier ein gottwidriges Gepräge mit personhaften Zügen.

Jahwe beantwortet die unerhörte Provokation mit der Gerichtsankündigung, daß er an dem König von Assur die Frucht seiner Herzensüberhebung und den Glanz des Hochmutes seiner Augen heimsuchen will (V.12b). Bezieht man im Anschluß an die vorangegangene Proklamation die „Herzensüberhebung“ (*godāl lēbāb*) und den Hochmut der Augen (*rûm 'ējnajw*) des Königs von Assur auf die von ihm mit der Vernichtung und Ausrottung nicht weniger Völker (V.7) betriebene Expansionspolitik (V.8 f.), dann ist mit der „Frucht“ (*p^eri*) und dem „Glanz“ (*tif'ärät*) dieses Herrschaftsgebarens die zuletzt vorgetragene Ankündigung eines Großangriffs auf Jerusalem (V.11) gemeint, der die Nichtigkeit des Allherrn Jahwe beweisen soll.

Der Umstand, daß hier im Unterschied zu der Grundschrift nicht „Assur“, sondern der „König von Assur“ als Adressat des Prophetenwortes und damit auch als Subjekt der gegen Jahwe gerichteten Provokation erscheint, ist als ein Versuch des Bearbeiters zu werten, die Personalisierung der Großmacht, wie sie bereits in der Redeweise von ihrem „Herzen“ angedeutet worden ist (V.7), noch weiter voranzutreiben. Gemeint ist auf keinen Fall ein bestimmter historischer König von Assur; die Aufzählung der von verschiedenen Herrschern und zu verschiedenen Zeiten eroberten Städte in der Proklamation der Großmacht (V.9) verbietet diesen Schluß. Assur bleibt auch in der älteren Bearbeitungsschicht eine primär metahistorische Größe.

Traditionsgeschichtlich betrachtet hat die ältere Bearbeitungsschicht, wie die Semantik der Einzelaussagen gezeigt hat, die in der Grundschrift verwendete mythische Vorstellung von der Hybris eines Gottes und dessen Sturz vom Gottesberg noch deutlicher hervortreten lassen. So hat der Bearbeiter über die Aussagen der Grundschrift hinaus, die lediglich von der Auflehnung Assurs gegen die ihm zugedachte Werkzeugfunktion im Schöpfungs- und Geschichtsplan Jahwes gehandelt hat, das Autonomiestreben der Großmacht anhand ihrer universal ausgerichteten und letzten Endes auf Jerusalem konzentrierten Expansionspolitik als widergöttliche Hybris dargestellt und darüber hinaus die in dem Weheruf Jesajas schon angedeutete Katastrophe der Großmacht noch durch eine Gerichtsankündigung Jahwes verdeutlicht. Gleichzeitig hat der Bearbeiter die in der Grundschrift vorgegebene Personalisierung der Großmacht weitergeführt und als deren Repräsentanten jetzt den König von Assur genannt.

Als Hintergrund für die Entstehung der älteren Bearbeitungsschicht kommt aller Wahrscheinlichkeit nach die Joschijazeit in Frage, weil damals

in Juda, nicht zuletzt durch die deuteronomische Reform, erst das ganze Ausmaß der im Zuge der Expansionspolitik Assurs vorgenommenen Eingriffe in den Kult des Zionstempels¹⁰ offenbar wurde und weil parallel dazu in der Sicht des Jahweglaubens der Untergang der Großmacht sich in einer Weise vollzog, die in der Tat den Rückschluß auf eine von Jahwe selbst verfügte Katastrophe zuließ.

3. Zur jüngeren Bearbeitungsschicht

Mit der Verknüpfungsformel „und es wird geschehen“ nennt der Bearbeiter zu Beginn des zweiten Abschnitts seiner Darstellung einen offenbar eschatologischen Termin für die Ausführung des in der Vorlage dem König von Assur angekündigten Gottesgerichts. Es ist die Zeit, da der Allherr sein ganzes Werk an dem Berg Zion und an Jerusalem vollenden wird (V.12a). Geht es zunächst bei dem Werk Jahwes¹¹ ganz allgemein um das Handeln Gottes in Schöpfung und Geschichte, so hier, wie die Wortwahl erkennen läßt, um dessen Auswirkung auf Jahwes heilsgeschichtliche Offenbarung. Da es sich jedoch um das „ganze Werk“ handelt, das an dem Berg Zion, dem Königssitz Jahwes, und an Jerusalem, der dazu gehörigen heiligen Stadt, zur Vollendung gebracht wird, hat der Termin die Manifestation der universalen Königsherrschaft Jahwes im Blick und damit jenen eschatologischen Ereigniszusammenhang, von dem die erweiterte Denkschrift des Propheten Jesaja (Jes 6–12) ausführlich handelt.

Die Selbstrühmung Assurs mit Bezug auf den Erfolg seiner Weisheit ergänzt der Bearbeiter mit der auf die Zukunft gerichteten Ankündigung des Repräsentanten der Großmacht, daß er die Grenzen der Völker aufheben und als ein Starker die Thronenden stürzen werde (V.13b). Ruft man sich in Erinnerung, daß nach der Auffassung des Jahweglaubens der Allerhöchste selbst die Grenzen der Völker festgesetzt hat, und zwar in Übereinstimmung mit den für diese Gebiete zuständigen Machttägern im himmlischen Thronrat (Dtn 32, 8 G), dann hat der Sprecher hier offensichtlich die totale Infragestellung der Schöpfungsordnung Jahwes im Sinn; denn als ein „Starker“ (*'abîr*) kann und wird er, wie er meint, die anderen Machttäger im himmlischen Thronrat stürzen. Unverkennbar hat hier der Bearbeiter die schon von Jesaja dem Weheruf über Assur zugrunde gelegte mythische Vorstellung von der Hybris eines sich gegen den Allerhöchsten auflehrenden Gottes erneut angesprochen und zur weiteren Begründung der Gerichtsverfallenheit Assurs eingesetzt.

¹⁰ Vgl. H. SPIECKERMANN, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982.

¹¹ Vgl. den Exkurs „Das göttliche Werk (*ma'šāh*)“, in: WERNER, a. a. O. 16–18.

Die abschließende Frage Jesajas, ob sich die Axt etwa rühmt gegen den, der mit ihr haut, und ob sich die Säge brüstet gegen den, der sie zieht (V.15ab α), ergänzt der Bearbeiter mit dem Hinweis, das wäre in diesem Fall genauso, als schwänge ein Stab, ja, als höbe ein Stock den, der nicht Holz ist (V.15b $\beta\gamma$). Durch die Verwendung der Begriffe „Stab“ und „Stock“ ist der Bezug auf die damit umschriebene Werkzeugfunktion der Großmacht Assur unübersehbar (vgl. V.5). Im Anschluß an die auf die Pervertierung der Schöpfungsordnung abhebende Frage des Propheten stellt der Hinweis des Bearbeiters hier die Absurdität eines solchen Vorgangs im Fall der von widergöttlicher Hybris erfüllten Großmacht Assur heraus, deren Katastrophe unausweichlich ist.

Traditionsgeschichtlich betrachtet hat auch die jüngere Bearbeitungsschicht – wie schon vorher die ältere – die Ausgestaltung und Entfaltung des Jesajawortes in der Grundschrift so vorgenommen, daß die hier im Hintergrund stehende mythische Vorstellung von der Hybris eines Gottes und dessen Sturz vom Gottesberg an Deutlichkeit gewonnen hat.

So hat der Bearbeiter infolge der eschatologisch bedingten Periodisierung der heilsgeschichtlichen Offenbarung Jahwes das Auftreten des hier als König von Assur bezeichneten Antijahwe in zwei Phasen aufgeteilt: Während die erste Phase nach Ausweis des Kontextes den Antijahwe als einen Störfaktor in Jahwes Schöpfungs- und Geschichtsplanung darstellt, zeigt die zweite Phase ihn, wie die Gerichtsankündigung zu erkennen gibt, in der offenen Konfrontation mit Jahwe, der ihn im Zuge der endzeitlichen Manifestation seiner universalen Königsherrschaft auf Zion für immer zu Fall bringt. Die Abrechnung mit dem Antijahwe, dessen metahistorischer Charakter jetzt eindeutig hervortritt, wird dadurch ein Teil des Endzeitdramas, in dem der Gottesfeind statt des erwarteten Triumphes über den Allherrscher von Jerusalem die Katastrophe seiner bisher praktizierten Gottwidrigkeit erlebt. Sodann hat der Bearbeiter bei der Darstellung der Taktik des Antijahwe und der dafür maßgeblichen Ideologie neue Akzente gesetzt. Nachdem nämlich schon die ältere Bearbeitungsschicht die Ideologie des Antijahwe als widergöttliche Alternative zu Jahwes Schöpfungs- und Geschichtsplanung erkannt und dabei festgestellt hatte, daß die Taktik des Königs von Assur bei der Vernichtung und Ausrottung nicht weniger Völker letzten Endes auf die Auslöschung der Gründung Jahwes in Jerusalem gerichtet war, konnte die jüngere Bearbeitungsschicht zeigen, wie die Durchsetzung und Aufrichtung einer gottlosen Weltherrschaft als Endziel alle Aktivitäten des Gottesfeindes bestimmte; und nachdem bereits Jesaja die ausschließlich auf die Legitimation durch den Erfolg gegründete Weisheit Assurs als Totalitarismus und Nihilismus entlarvt hatte, blieb

dem jüngeren Bearbeiter nur noch die Aufgabe, die Absurdität einer solchen Pervertierung der Schöpfungsordnung Gottes hervorzuheben.

Entstanden ist die jüngere Bearbeitungsschicht wohl schon bald nach der Heimkehr Israels aus dem Exil. In dieser Zeit sah man nämlich in dem Wiederaufbau Jerusalems und in der Neueinweihung des Zionstempels den Anfang eines Heilswerkes Gottes, dessen Vollgestalt erst bei dem Anbruch der ewigen Königsherrschaft Jahwes offenbar werden sollte. Die Abrechnung mit dem Antijahwe erwartete man deshalb auf dem Höhepunkt all seiner Aktivitäten unmittelbar vor dem Ende.

Mit dieser eschatologischen Sicht des Antijahwe hat Israel eine Glaubensvorstellung entwickelt, deren Wirkungsgeschichte weit über das Alte Testament hinaus bis in das Neue Testament reicht. Hauptbelege dafür sind im Alten Testament die Prophetie über Gog von Magog (Ez 38 f.), die apokalyptische Ankündigung von der Aktivität des kleinen Horns (Dan 7, 8. 24–26; 8, 9–11. 23–25) und des Königs der Endzeit (Dan 11, 36–45) sowie die parabolische Geschichtsdarstellung von Nebukadnezar und seinem Oberfeldherrn Holofernes (Jdt 1–3) und im Neuen Testament, jetzt auf das Heilswerk Gottes in Jesus Christus bezogen, der Ausblick auf den unheilvollen Greuel an heiliger Stätte (Mk 13, 14), der Hinweis auf den Menschen der Gesetzlosigkeit (2 Thess 2, 7–9), die apokalyptische Vision von den beiden Tieren (Offb 13) und schließlich die Warnung der Johannesbriefe vor der Wirksamkeit der vielen Antichristen innerhalb der Kirche (1 Joh 2, 18. 22; 4, 3; 2 Joh 7). Insgesamt lassen diese biblischen Zeugnisse keinen Zweifel daran, daß die Abrechnung mit dem Antijahwe oder Antichrist zwar erst mit dem Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes erfolgt, weil dann der Widerstand gegen die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes seinen Höhepunkt erreicht, daß aber gerade deshalb die ganze Weltzeit davor bereits von der Aktivität dieses Instruments der Macht des Bösen erfüllt und gekennzeichnet ist.

Der Antijahwe ist demnach nicht, wie fälschlicherweise immer wieder behauptet wird, ein Produkt der frühjüdischen Apokalyptik, bei dem möglicherweise Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) das Modell abgegeben hat. Die alttestamentliche Tradition vom Antijahwe ist vielmehr sehr alt und läßt sich, wie hier gezeigt worden ist, seit Jesaja belegen. Der Antijahwe ist danach das innergeschichtliche Werkzeug der Macht des Bösen und somit eine metahistorisch zu verstehende Realität, deren historische Repräsentanten dem Gottesvolk aller Zeiten viel Leid und Sorge bereiten.

Das Doppelgebot der Liebe im Markusevangelium*

1. Einführung

a) Zur Exegese des Markusevangeliums

Dem Markusevangelium gilt nach wie vor die besondere Aufmerksamkeit der exegetischen Forschung. Die neueren Kommentare¹ und die zahlreichen monographischen Veröffentlichungen zum Markusevangelium aus neuerer Zeit² sind zwar weit davon entfernt, in den Hauptfragen der Auslegung einen Konsens darzustellen; im Blick auf die verschiedenen Positionen mag man gar von „Sackgassen“ sprechen³, in die die Markusforschung geraten sei. Aber zweifellos haben so gegensätzliche Interpretationsansätze wie die von Rudolf Pesch und Walter Schmithals⁴ auch anregend und provozierend auf die Exegese des Markusevangeliums gewirkt.

Zu den exegetisch fruchtbaren Herausforderungen, die vom Markusevangelium ausgehen, gehört die Frage der Zuordnung der kleinen Erzähleinheiten zum Ganzen des Evangeliums. Die Exegese des Markusevangeliums wird entweder mehr von den von Markus gesammelten Einzelüberlieferungen her, also traditionsgeschichtlich, oder mehr in der Perspektive der Integrierung der Einzelüberlieferungen in den übergeord-

* Durchgesehene und leicht verbesserte Fassung meines Aufsatzes mit gleichem Titel aus: *À Cause de l'Évangile. Mélanges offerts à Dom Jaques Dupont* (LD 123), Paris 1985, 303–322.

¹ R. PESCH, *Das Markusevangelium*, I. und II. Teil (HThK 2, 1–2), Freiburg 1976/77; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*. 2 Teilbde. (EKK II, 1 und 2), Zürich-Neukirchen 1978/79; W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus* (ÖTK 2, 1–2), Gütersloh 1979; J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg 1981; D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987.

² Vgl. R. PESCH (Hg.), *Das Markusevangelium* (WdF 411), Darmstadt 1979, 411–413: Auswahl-Bibliographie; darüber hinaus die Literaturangaben in Th. SÖDING, *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie* (SBB 12), Stuttgart 1985, und K. SCHOLTISSEK, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie* (NTA N.F. 25), Münster 1992.

³ U. LUZ, *Markusforschung in der Sackgasse?*, in: ThLZ 105 (1980) 641–655.

⁴ Siehe oben Anm. 1.

neten Gesamtzusammenhang des Evangeliums und seiner Teile, also redaktions- und kompositionsgeschichtlich, durchgeführt. Der Trend zur „Radaktionsgeschichte“ bzw. moderner: zur synchronen Analyse und Interpretation scheint heute auch gegenüber den mehr form- und überlieferungsgeschichtlich orientierten, die Diachronie des Evangeliums erforschenden Arbeiten ungebrochen zu sein⁵. Beide Ansätze dürfen aber methodisch angesichts der literarischen Eigenart des Evangeliums nicht gegeneinander ausgespielt werden, so daß man das Gewicht einseitig entweder auf die „alten Überlieferungen“ und ihren historischen Kern oder auf die literarkritisch erhobene Redaktion bzw. die „Zusammenchau“ des Evangelisten verlegt⁶. Vielmehr bedarf es einer integrierten Auslegung, die das einzelne im Rahmen des Ganzen und auf das Ganze hin zu verstehen sucht und als dieses Ganze letztlich das vorliegende Evangelium als gültiges Zeugnis von Verkündigung und Geschichte Jesu ansieht.

b) Zum Text Mk 12, 28–34

Die damit gestellte Aufgabe sei exemplarisch an der Texteinheit vom Doppelgebot der Liebe, Mk 12, 28–34, aufgezeigt. Für die Auslegung dieses Textes stellt sich eine Reihe von Einzelproblemen, die hier nur insoweit behandelt werden sollen, als sie der integriert redaktionsgeschichtlichen Auslegung dienlich sind.

In synchroner Hinsicht ist der Text Mk 12, 28–34 schon deswegen von besonderem Gewicht, weil er innerhalb der Gesprächserzählungen vom Mk 11 und 12 einen Abschluß bildet. Dies gilt, insofern diese Gesprächsszenen jeweils durch eine an Jesus gerichtete Frage eingeführt werden. Dementsprechend schließt das Gespräch über das „erste Gebot von allem“ in V. 34

⁵ Diesen „Trend“ glaubt A. LINDEMANN, Literaturbericht zu den Synoptischen Evangelien 1978–1983, in: ThR 49 (1984) 223–276, für die Synoptikerexegese insgesamt feststellen zu können: „Nach wie vor beherrscht die ‚redaktionsgeschichtliche‘ Fragestellung weithin das Feld – offenbar auch deshalb, weil man hier aufgrund der Quellenlage (Mk-Seitenreferenten) einigermaßen sicheren Boden unter den Füßen hat“ (229).

⁶ M. HENGEL, Probleme des Markusevangeliums, in: P. STUHLMACHER, (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien (WUNT 28), Tübingen 1983, 221–265, legt m. R. großen Wert auf die eigenständige „Disposition und theologische Reflexion“ des Evangeliums, warnt zugleich auch vor der „Illusion“, Redaktion und „alte Überlieferung“ so einfach „reinlich scheiden“ zu wollen. Andererseits möchte er die literarische Situation des Evangeliums aber auch nicht als einen Freibrief für eine Tendenz verstanden wissen, „fast überall nur noch ‚Redaktion‘ zu sehen, und aus Mk einen ‚theologisierenden Romancier‘ oder ‚Lehrdichter‘ zu machen, um ihn dann allegorisch zu deuten“ (240 A. 45).

mit der Feststellung: „Und keiner wagte mehr, ihm eine Frage zu stellen.“ Die noch folgenden Belehrungen in 12, 35–37a über den Davidssohn, 12, 37b–40 über die Heuchelei der Schriftgelehrten und in 12, 41–44 über das Opfer der Witwe haben einen anderen Charakter. Lag bislang die Initiative für die Behandlung der Themen bei den Gesprächspartnern Jesu, so liegt sie jetzt „wieder bei Jesus (vgl. 11, 1–19).“⁷ Der Abschnitt 12, 35–44 zeigt Jesus verstärkt als den Lehrer seiner Gemeinde (vgl. besonders V. 35, 38). Mit der einleitenden Partizipialwendung καὶ ἀποκριθεὶς in V. 35 läßt der Evangelist Jesus auf die vorhergehenden Gesprächsszenen zurückblicken⁸, deren Lehrgehalt in V. 35–44 ergänzt und weitergeführt werden soll.

Ihr eigentliches Gewicht gewinnt die Gesprächsszene 12, 28–34 allerdings – auch in der Sicht des Markus – durch das behandelte Thema: Es geht um das *erste Gebot*, und die Frage danach wird mit einem „ersten“ und „zweiten“ beantwortet⁹. Hierin ist offenkundig eine Eigenart der dargestellten Lehre Jesu zu sehen: Das Verhältnis von „erstem“ und „zweitem“ Gebot zueinander verdient im Blick auf ihr inhaltliches Verständnis unsere Aufmerksamkeit. Ihre Bedeutung wird durch die bestätigende Wiederholung der Antwort Jesu durch den Schriftgelehrten, verbunden mit einer zusätzlichen Erklärung in V. 33, unterstrichen. Die ganze Perikope erhält abschließend durch das Urteil und die Antwort Jesu in V. 34 eine bemerkenswerte Offenheit auf das übergeordnete, im Markusevangelium leitende Thema von der Verkündigung der Basileia Gottes (1, 15) hin.

2. Form, Gattung und Tradition

a) Form und Gattung

Der Text Mk 12, 28–34 hat die *Form* einer Gesprächsszene. Auf die Frage des Schriftgelehrten nach dem „ersten Gebot von allem“ antwortet Jesus mit der Zitierung von Dtn 6, 4 f und Lev 19, 18, also mit dem Gebot der Liebe zu Gott – mit dem vorangestellten Sch'ma – und dem Gebot der Liebe zum Nächsten. Beide Zitate sind eingeleitet durch „das erste ist“

⁷ K. STOCK, Gliederung und Zusammenhang in Mk 11–12, in: Bib. 59 (1978) 481–515, hier 496 f.

⁸ „Nur hier ist“ ἀποκριθεὶς „am Beginn und nicht innerhalb einer Perikope verwendet ... und hier wird in einem solchen Zusammenhang kein Adressat des Sprechens Jesu angegeben“ (K. STOCK, a. a. O. 497).

⁹ W. SCHMITHALS, Markus II 539, bemerkt, daß das „Thema“ dieses Lehrgesprächs „trotz der deutlichen Frage des Schriftgelehrten nicht leicht zu erkennen“ sei. Das Thema ist aber auch für Markus schon mit der Beantwortung der Frage gegeben, auch wenn es im zweiten Teil eine gewisse Abwandlung erfährt.

(V. 29b) und „das zweite ist dieses“ (V. 31a). Darauf antwortet der Schriftgelehrte seinerseits mit dem Ausdruck der Zustimmung (V. 32a.b), in den die Wiederholung der Antwort Jesu, also der beiden Zitate, einbezogen ist (V. 32c–33b), die selbst wiederum am Ende mit einer interpretierenden Wertung ergänzt wird (v. 33c). Das letzte Wort bleibt sodann Jesus vorbehalten (V. 34b), das in V. 34a mit einer Bemerkung der Anerkennung für den Schriftgelehrten in indirekter Rede eingeleitet wird. Die abschließende Bemerkung des Evangelisten V. 34c scheint nicht ganz passend im Blick auf den Schriftgelehrten und seine verständige Einstellung zu Jesus. Daß niemand mehr Jesus eine Frage zu stellen wagt, bezieht sich nur einschlufweise auf diese Gesprächsszene, sachlich gesehen aber eher auf die vorhergehenden Konflikte mit den Vertretern des Synedriums (11, 27), den in 10, 2 allein auftretenden und in 12, 13 (vgl. 3, 6) gegen ihn agierenden Pharisäern sowie den Sadduzäern (12, 18). Diese Beobachtung verweist auf die Frage der redaktionellen Zuordnung der Einzeltexte.

Als Gesprächsszene stellt der Text Mk 12, 28–34 eine gedanklich geschlossene Einheit dar. Die innere Stimmigkeit des Textes bleibt auch dann erhalten, wenn man das Gespräch schon mit der ersten Antwort Jesu nach V. 31 abschließen und den zweiten Teil des Gesprächs als sekundäre Erweiterung erklären möchte. Für letzteres spricht der Vergleich mit den anderen Gesprächsszenen im Kontext, die als Schul- oder Streitgespräche mit der Antwort Jesu schließen, in der die vorangestellte Frage gelöst wird. Eben dies ist hier mit der Zitierung des Doppelgebotes erreicht¹⁰. Man kann jedenfalls bei einer formkritischen Analyse nicht übersehen, daß der zweite Teil der Gesprächsszene nicht nur die Übereinstimmung zwischen Jesus und dem Schriftgelehrten zum Ausdruck bringt, sondern daß das zustimmende Wort des Schriftgelehrten auch eine kommentierende Akzentuierung der Antwort Jesu enthält. Wir haben es in diesem Sinne geradezu mit einer zweigipfligen Gesprächserzählung zu tun. Trotz dieser Besonderheit sind die Gattungsmerkmale des „Schulgesprächs“¹¹ deutlich zu erkennen: Der Schriftgelehrte wird zum gelehrigen Schüler des Meisters Jesus.

¹⁰ K. BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. I. Teil: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen 1972, 183, sucht zu erweisen, daß „mit der Zitierung von Dt 6, 4.5 die ursprüngliche Antwort Jesu abschloß“, und zwar im Rahmen einer „judenchristlichen Unterweisung“. Die „Diskrepanz zwischen Frage und Antwort“ zeige, daß die Abfolge in der Antwort mit „erstes“ und „zweites (Gebot)“ sekundär sei (ebd. 189 f). Jedoch dürfte diese „Diskrepanz“ von Anfang an gerade das Besondere und „Neue“ der Lehre Jesu unterstrichen haben.

¹¹ R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ³1961, 56 f.; J.-G. M. M. MUNDLA, Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen (NTA N.F. 17), Münster 1984, 143: „Schul- bzw.

b) Zur traditionsgeschichtlichen Situation

Die Besonderheit dieses Textes wird nicht nur im gattungskritischen Vergleich mit den Gesprächserzählungen im Kontext von Mk 11 und 12 erkennbar, sondern noch mehr im synoptischen Vergleich mit den Parallelversionen im Matthäus- und Lukasevangelium. Beide Evangelien bieten einen kürzeren Text – ohne den wiederholenden zweiten Teil der Markusversion. Zudem stimmen die beiden Textfassungen, Mt 22, 34–40 und Lk 10, 25–28, in einigen bemerkenswerten Details gegen Markus überein: Bei beiden ist es ein νομικός, also ein Gestzeskundiger, der Jesus die Frage stellt, während Markus von einem γραμματεὺς spricht. In beiden Textfassungen wird dem Fragesteller, wiederum abweichend von Markus, eine „versucherische“ Absicht unterstellt (Mt 22, 35: πειράζων, Lk 10, 25: ἐκπειράζων). Zudem lassen sie den Fragesteller Jesus mit διδάσκαλε anreden, wofür sie allerdings auf die Anrede im Markustext V. 32 zurückgegriffen haben könnten. Besonders auffällig ist, daß beide Evangelien das Doppelgebot ohne den Einführungssatz des Sch'ma aus Dtn 6, 4 bieten, und daß beide im Zitat aus Dtn 6, 5 ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου statt ἐξ ὅλης . . . bei Markus und ebenso in dem dem Zitat eingefügten Satzglied ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ statt ἐξ ὅλης . . . bei Markus lesen. Diese Beobachtungen haben hinsichtlich der Frage der *Überlieferung* dieser Erzählung zu sehr unterschiedlichen Hypothesen geführt. Reichen die Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas gegen Markus aus, um von einer „Doppelüberlieferung“ zu sprechen, so daß aus den Texten des Matthäus und Lukas eine neben Markus überlieferte Q-Version zu rekonstruieren wäre?¹² Oder haben Matthäus und Lukas über eine von unserem Markustext abweichende, möglicherweise ältere Markusversion verfügt?¹³ Daß Lukas einer eigenen Sonderüberlieferung gefolgt sei¹⁴, wird durch die auffälligen Übereinstimmungen mit Matthäus zumindest sehr in Frage gestellt. Bei der

Lehrgespräch“. K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 80 f., kennzeichnet die Gattung des Textes als „Chrie/Apoftegma“.

¹² Diese Frage wird von R. LAUFEN, *Die Doppelüberlieferung der Logienquelle und des Markusevangeliums*, Dissertation Bonn 1978, 89, verneint. Bei den gemeinsamen Abweichungen des Matthäus und Lukas vom Markustext handle es sich „zum Teil um sehr naheliegende Verbesserungen“.

¹³ So G. BORNKAMM, *Das Doppelgebot der Liebe*, in: *Geschichte und Glaube* 1. Gesammelte Aufsätze III (BEvTh 48), München 1968, 37–45, hier 44: „Matthäus und Lukas (haben) eine andere, ältere Textgestalt“ gegenüber der „späteren, hellenisierten Fassung“ des Markus. Möglich erscheint ihm „die Annahme, daß sogar jeder der beiden eine eigene Variante unseres Mk-Textes vor sich hatte“.

¹⁴ K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen ¹¹1966, 139; J. ERNST, *Lukas 345 f.* („mit Vorbehalt“); E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1982, 121.

wahrscheinlichen Voraussetzung einer Matthäus und Lukas gemeinsamen Quelle ist dann aber auch damit zu rechnen, daß Lukas seine Vorlage redaktionell stark bearbeitet hat. Während Matthäus sich in der Wiedergabe des Textes hinsichtlich der Gesprächsstruktur, des Gesprächsthemas und des literarischen Kontextes eng an Markus anschließt, bietet Lukas eine Textfassung, die eine umfassende Umarbeitung der Gesprächsszene erkennen läßt, die sich nicht nur in dem eigenen Thema und der Struktur des Gesprächs, sondern auch in der engen Verbindung mit dem folgenden Gleichnis vom barmherzigen Samariter (10, 29–37) zu erkennen gibt¹⁵. Der Evangelist Lukas hat die Gesprächsszene über das Hauptgebot zu einer eindringlichen Mahnrede über den Weg zum ewigen Leben umgestaltet, die er zudem in einen anderen Zusammenhang seines Evangelienauftrisses, nämlich an den Anfang des „Reiseberichtes“, stellt.

Die Probleme, die sich für die Literarkritik von Mk 12, 28–34 Parr. damit ergeben, sind nicht leicht zu lösen. Es ist daher auch verständlich, daß dieser Text zu einem bevorzugten Experimentierfeld für die Auseinandersetzung mit der Lösung des synoptischen Problems im Sinne der „Zweiquellentheorie“ geworden ist. Trotz der bestehenden Schwierigkeiten verdient eine Lösung, die die durchgehende Tragfähigkeit der „Zweiquellentheorie“ als hinreichend erprobt voraussetzt, gegenüber anderen literarkritischen Spekulationen den Vorzug. Mit den immer noch offenen Teilfragen des synoptischen Problems läßt sich jedenfalls besser „leben“ als auf der Grundlage einer Theorie, die bei verstärkter Komplizierung der Überlieferungssituation nicht nur auf ständig neue Probleme stößt, sondern auch keine wirkliche hilfreichen Erklärungen anzubieten hat.

Mit dem Zugeständnis, daß Fragen offen bleiben, dürfte die Annahme einer *Doppelüberlieferung* das literarkritische Problem am besten lösen. Es fällt nach wir vor schwer anzunehmen, daß die uns bekannte Fassung des Textes, Mk 12, 28–34, die einzige Vorlage für Matthäus und Lukas gewesen sei¹⁶. Die Übereinstimmung zwischen Matthäus und Lukas gegen Markus

¹⁵ Vgl. besonders G. SELLIN, Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37), in: ZNW 65 (1974) 166–189, und 66 (1975) 19–60, hier (1975) 20–23. G. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas. Kap. 1–10 (ÖTK 3, 1), Gütersloh 1992, 247, plädiert mit Vorbehalt angesichts der nicht eindeutigen Überlieferungssituation „für die Annahme, daß Lukas in den VV 25–28 Mk 12, 28–34 und keine Sondervorlage benutzt hat“; dafür gebe es „wohl die besten Argumente“.

¹⁶ So K. L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919, 281 f.; E. KLOSTERMANN, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 1929, 118; H. ZIMMERMANN, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Lk 10, 25–37, in: Die Zeit Jesu. Fs. H. Schlier, Freiburg 1970, 58–69; G. SCHNEIDER, Lukas z. St.; J. KIILUNEN, Das Doppelgebot der Liebe in

sind nicht ohne weiteres durch voneinander unabhängige Redaktionen der beiden Evangelisten zu erklären. Daß beide Evangelisten sich von dem gleichen Empfinden hätten leiten lassen, wonach ihnen die Darstellung des Markus vom Verhältnis zwischen dem Schriftgelehrten und Jesus als zu „ungewöhnlich“ erschienen wäre, dürfte zur Erklärung der auffälligen stilistischen Übereinstimmungen kaum ausreichen. Eine solche „Erklärung“ ließe sich auch für den gemeinsamen Rückgriff auf eine zweite Vorlage *neben* Markus verwenden. Andererseits bleibt bei der Annahme, daß Matthäus und Lukas eine ältere, kürzere Markussfassung der Perikope benutzt hätten, unerklärt, wie sich bei Lukas immerhin ein „Nachklang“ des zweiten Teiles unserer Markussfassung in der Anerkennung der Antwort des *νομικός* durch Jesus erhalten hat. Für eine Vorlage, wahrscheinlich aus Q, die Matthäus und Lukas *neben* Markus benutzt haben, sprechen vor allem die oben notierten sprachlichen Gemeinsamkeiten und die semitischen Sprachelemente, die besonders in der Matthäusfassung erhalten sind¹⁷.

synoptischer Sicht. Ein redaktionskritischer Versuch über Mk 12, 28–34 und die Parallelen (STAT.B 250), Helsinki 1989, 93.

¹⁷ Weitere Einzelargumente hat R. PESCH, Markus II 245, erörtert, der zudem eine „Urform“ vor Markus und Q zu erschließen sucht. Die Annahme einer Q-Tradition neben der Markussfassung wird geteilt von W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Berlin 1977, 335 (die Q-Tradition sei besonders in der Lukasfassung zu erkennen); G. SELIN, Lukas 21; R. H. FULLER, Das Doppelgebot der Liebe. Ein Testfall für die Echtheitskriterien der Worte Jesu, in: G. STRECKER, (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie. Fs. H. Conzelmann, Tübingen 1975, 317–325, hier 318 (ursprünglichere Bezeugung der Q-Tradition bei Matthäus); J. LAMBRECHT, The Message of the Good Samaritan (Lk 10, 25–37), in: LouvSt 5 (1974) 121–135, hier 125 f.; M. HENGEL, Jesus und Tora, in: TBei 9 (1978) 152–172, hier 170 („bei Lukas die Q-Version“); G. KLEIN, Art. „Gesetz III. Neues Testament“, in: TRE XIII, 58–75, hier 60. Allgemeiner erklärt K. BERGER, Gesetzesauslegung 203, die Gemeinsamkeiten – ohne auf Q zu verweisen – mit „einer für Mt und Lk gemeinsamen Tradition . . ., die einem Vorstadium der jetzigen Mk-Fassung parallel war“. Vgl. auch CH. BURCHARD, Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: E. LOHSE, u. a. (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Fs. J. Jeremias, Göttingen 1970, 39–62, der für Matthäus und Lukas eine (allerdings für jeden unterschiedliche) Vorlage aus Q nicht ausschließt, diese aber eher auf eine „mündliche Einzelüberlieferung“ zurückführen möchte (ebd. 43). Die mit den verschiedenen literarkritischen Hypothesen gegebenen Schwierigkeiten sucht F. HAHN durch die Annahme zu überwinden, daß jeder Evangelist „eine eigene, ihm aus der mündlichen Tradition bekannte Fassung aufgegriffen“ habe (F. HAHN), Neutestamentliche Ethik als Kriterium menschlicher Rechtsordnung. Zur Frage nach dem Verhältnis von Recht und Liebe, in: E. L. BEHRENDT (Hg.), Rechtsstaat und Christentum I, München 1982, 377–399, hier 380). Kritisch hierzu G. KLEIN, Gesetz 60.

Für die Erörterung der Markussfassung des Textes kommt ein Rekurs auf die von Matthäus und Lukas bezeugte Q-Version nur insofern in Frage, als sie den *Umfang* der vormarkinischen Tradition als Parallelüberlieferung zu Q erkennen läßt. Der uns vorliegende Markustext stellt eine hellenistisch-judenchristliche Erweiterung eines ursprünglich einfachen Lehrgesprächs Jesu über das „erste Gebot“ dar. Diese Erweiterung hat bereits vor Markus stattgefunden¹⁸. Anders wären das positive Bild vom Schriftgelehrten in dieser Perikope und die Betonung der Übereinstimmung zwischen Jesus und dem Schriftgelehrten kaum zu erklären, da dieses Bild deutlich von der sonstigen Darstellung der Schriftgelehrten im Markusevangelium abweicht. Die wechselseitige Zustimmung und Anerkennung zwischen dem Schriftgelehrten und Jesus, die die Perikope durchgehend kennzeichnet und ihr ein besonderes Gepräge gibt, setzt bereits in V. 28 ein. Daher ist zu überlegen, ob V. 28 auch mit den Elementen, die auf das vorhergehende Streitgespräch mit den Sadduzäern zurück verweisen, schon zur vormarkinischen Gestalt der Erzählung gehört. Markus hätte dann die Gesprächsszene mit dem Doppelgebot bereits mit den vorhergehenden Streitgesprächen vorgefunden. Die verbindenden Elemente in V. 28 wären danach auf die Traditionsstufe zurückzuführen, die auch für die erweiterte Gestalt des Gesprächs in v. 32–34 verantwortlich zeichnete¹⁹. Eben diese Hand könnte dann auch die zurückblickende Bemerkung in V. 34c aus einer vorgegebenen Sammlung von Streitgesprächen aufbewahrt und wiederum an das Ende der erweiterten Gesprächsreihe gerückt haben²⁰.

¹⁸ Vgl. H. MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB 34), Würzburg 1978, 101; F. PRAST, Ein Appell zur Besinnung auf das Juden wie Christen gemeinsam verpflichtende Erbe im Munde Jesu. Das Anliegen einer alten vormarkinischen Tradition (Mk 12, 28–34), in: H. GOLDSTEIN, (Hg.), Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche, Düsseldorf 1979, 79–98, hier 80–83. Dagegen schreibt G. SELLIN, Lukas 21, die Erweiterung dem Evangelisten Markus zu. Anders CH. BURCHARD, Liebesgebot 43 f., der eine literarische Vorgeschichte für Mk 12, 28–34 ausschließt. Markus habe „aus mündlicher Tradition die Perikope in den (vorgegebenen) Kontext geschrieben“ (44).

¹⁹ So mit R. PESCH, Markus II 236.248 auch F. PRAST, Appell 80 f. 83.

²⁰ Die Kommentare urteilen über die Zuordnung von V. 34c recht unterschiedlich. Vielfach wird er der markinischen Redaktion zugeschrieben (so – mit BULTMANN, BURCHARD und KUHN – F. PRAST, Appell 82, sowie J. GNILKA, J. ERNST, D. LÜHRMANN, z. St., und H. SARIOLA, Markus und das Gesetz. Eine redaktionskritische Untersuchung (AASF 56), Helsinki 1990, 193, mit Verweis auf die Bedeutung der Perikope in der Komposition von Mk 11–12. Andere urteilen, daß V. 34c aus einer vorgegebenen Streitgesprächssammlung (oder aus der „vormarkinischen Passionsgeschichte“, so R. PESCH), durch den Evangelisten an diese Stelle gerückt worden sei (erwogen von J. ERNST, Markus 354). Wenn Markus diese Schlußbemerkung nach

3. Zur Deutung der vormarkinischen Tradition²¹

Die vormarkinische Neufassung des Textes, die wir vor allem in dem „nachträglichen Kommentar“²² der Verse 32–34 zu dem „ersten“ und „zweiten“ Gebot erkennen können, hat das Gewicht der Aussage vom Liebesgebot auf das Bekenntnis zum εἰς θεός verlegt und so den Ansatz für die Interpretation des Doppelgebotes theologisch neu bestimmt, nämlich vom Gegensatz der monotheistischen Religion des Judentums zur heidnischen Umwelt. So ist jedenfalls die Zitierung des Sch'ma in V. 29 und seine emphatische Wiederholung durch den Schriftgelehrten in V. 32 zu verstehen. Auch der überbietende Vergleich zwischen Liebesgebot und Opferkult in V. 33 verweist in die gleiche Richtung, nur das hierbei die Denkweise und Sprache des *hellenistischen* Judentums besonders zu erkennen sind. Zwar kennen auch die alttestamentlichen Propheten und Teile des palästinensischen Judentums eine Kritik des Opferkultes um des „wahren Gottesdienstes“ willen, der in der Realisierung der im mosaischen Gesetz geforderten Sittlichkeit gesehen wird²³. Aber sowohl die Sprache als auch die spiritualisierende Interpretation des Opfergottesdienstes in diesem Text verweisen stärker auf den Raum der hellenistisch-jüdischen Kultkritik, die auch innerhalb der urchristlichen Verkündigungsbewegung ihren Platz gehabt hat. Hierfür ist vor allem an das Auftreten und die Rede des Stephanus in Apg 6–7 zu erinnern. Dieser Text verweist auf die Existenz einer hellenistisch-judenchristlichen Gruppe mit einer kult- und gesetzeskritischen Einstellung²⁴.

Die interpretierende Wiederholung der Antwort Jesu durch den Schriftgelehrten bringt dessen Zustimmung zum Wort Jesu zum Ausdruck. Dies wird einleitend in V. 32 durch die Anerkennungsworte

unserer Meinung bereits in seiner Tradition an dieser Stelle vorgefunden hat, gewinnt sie im jetzigen Kontext gewiß eine neue Bedeutung, da sie implizit zugleich auf den folgenden Kontext verweist. – Nachbemerkung: Angesichts des hypothetischen Charakters der Annahme einer vormarkinischen Sammlung von Gesprächsszenen aus Mk 11 und 12 (vgl. J.-G. M. M. MUNDLA, Jesus 299–302; K. SCHOLTISSEK, Vollmacht 183 f. mit Anm. 468) möchte ich allerdings die redaktionell-markinische Herkunft von V. 34c (wie auch der Verbindung zum vorhergehenden Kontext in V. 28) nicht schlechthin ausschließen. Siehe dementsprechend K. KERTELGE, Markusevangelium (NEB), Würzburg 1994 z. St.

²¹ Hierzu ist besonders auf F. PRAST, Appell 85–98, zu verweisen, dem es vor allem um die Bedeutung dieser Tradition für das jüdisch-christliche Gespräch geht.

²² H. MERKLEIN, Gottesherrschaft 101.

²³ Hos 6, 6 (vgl. Mt 9, 13; 12, 7); Am 5, 21–27; Mi 6, 6–8.

²⁴ M. HENGEL, Zwischen Jesus und Paulus, in: ZThK 72 (1975) 151–206; A. WEISER, Die Apostelgeschichte. Kap. 1–12 (ÖTK 5, 1), Gütersloh 1981, 168 f. (Exkurs über die „Hellenisten“).

unterstrichen: καλῶς . . . , „trefflich, Lehrer, der Wahrheit gemäß hast du gesagt . . .“ Indem Jesus seinerseits wiederum bestätigt, „daß er verständig (νοῦνεχῶς) geantwortet hatte“ (V. 34), wird die Intention des Textes vollends deutlich, nämlich die Übereinstimmung zwischen Jesus und dem Schriftgelehrten zum Ausdruck zu bringen. Diese Perspektive, die in der Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien nur selten hervortritt und die wegen der hellenistischen Einfärbung der ganzen Perikope so *nicht ohne weiteres* auf eine Begebenheit im Leben Jesu zurückgeführt werden kann²⁵, wird verständlich, wenn wir darin eine anerkennende und missionarisch werbende Ausrichtung des ganzen Gesprächsstückes wahrnehmen. Der Text ist in urchristlicher Interpretation auf das (hellenistische) Judentum gerichtet, das für die Botschaft Jesu vom Reich Gottes gewonnen werden soll²⁶. Letzteres bringt das abschließende Wort Jesu deutlich zum Ausdruck: „Du bist nicht weit entfernt von der Basileia Gottes“ (V. 34b). Hierdurch gewinnt das ganze Gesprächsstück seine eigentlich christliche Identität, die natürlich in der Überlieferung des Textes von Anfang an durch die Person Jesu und sein wegweisendes Wort vorgegeben war.

4. Schwerpunkte der Interpretation nach Markus

Der Evangelist hat mit dem Lehrgespräch über das „erste Gebot“ innerhalb der Reihe von Gesprächs- und Lehrszenen in Kap. 11 und 12 einen besonderen Akzent gesetzt. Es durchbricht das sonst so geschlossene Bild vom Gegensatz zwischen den Gegnern und Jesus, durch den der Evangelist schon seit 1, 22 die Lehre Jesu als „Lehre in Vollmacht“ profiliert. Es fällt damit gewiß aus dem Rahmen²⁷. Dennoch steht es in einem tiefen Zusammenhang mit den umgebenden Lehrszenen. Es beleuchtet den Platz, wo die Pharisäer, Sadduzäer und Schriftgelehrten eigentlich stehen sollten, wenn sie sich wie im vorhergehenden Gesprächsstück auf Mose berufen (12, 19): auf der Seite Jesu – „nicht weit von der Basileia Gottes“. Umso deutlicher wird jetzt, daß sie sich aus Vorurteil und Verblendung gegen die Lehre Jesu verschließen, der in seinem gesamten Wirken zum aufrufenden Zeichen der nahegekommenen Basileia Gottes geworden ist. Die Entdeckung und Bejahung des Willens Gottes in der Lehrverkündigung Jesu, wie

²⁵ Vgl. auch CH. BURCHARD, Liebesgebot 61 f., der allerdings den Inhalt des Doppelgebotes auf eine vielfach bezeugte Intention Jesu zurückführt. Vgl. auch V. P. FURNISH, *The Love Command in the New Testament*, Nashville, New York 1972, 194 f.

²⁶ V. P. FURNISH, Love 30, spricht von „apologetic-missionary purposes“ der Markustradition.

²⁷ Vgl. K. STOCK, Gliederung 497.

in diesem Text dargestellt, bringt den Menschen in die Nähe der Basileia Gottes. Hierfür ist allerdings auch die *inhaltliche* Bestimmung des Willens Gottes durch das Doppelgebot der Liebe von erheblicher Bedeutung.

Die Akzente des so in der markinischen Komposition hervorgehobenen Lehrtextes seien im folgenden im Blick auf die erkennbaren Intentionen des Evangelisten kurz dargestellt.

a) Die Frage nach dem ersten Gebot

Die Frage des Schriftgelehrten zielt auf das „erste Gebot“. Zu klären ist dabei, unter welchem Gesichtspunkt diese Frage steht. Hierzu kann mit Recht verwiesen werden auf den theoretischen Charakter dieser Frage, der den schriftgelehrten Debatten im Judentum entspricht. Das mosaische Gesetz, die richtige Einschätzung seiner Einzelgebote und ihre Anwendung auf den konkreten Fall sind der einschlägige Gegenstand dieser Debatten. Hier geht es allerdings nicht um kasuistische Auslegung und Anwendung der Gebote, sondern eher um ihr „Prinzip“. Gefragt wird nach dem „ersten Gebot von allem“. Die einleitende Fragepartikel ποία ersetzt ein τίς²⁸, hebt zugleich aber auch auf die *Qualität* des „ersten Gebotes“ ab. Der Genitiv πάντων könnte als „eine erstarrte Steigerung des Superlativs“ verstanden werden: „das allervornehmste.“²⁹ In der Perspektive des folgenden Gesprächsverlaufs liegt die Beziehung auf „alles“, was einem gesetzestreuen Juden wichtig zu sein hat und was jetzt durch die Antwort Jesu neu qualifiziert wird, näher. Auch wenn das mosaische Gesetz hier nicht ausdrücklich in den Blick gerückt wird, so ist die Gegenüberstellung zum Ganzen des überlieferten Gesetzes als Ausdruck des Willens Gottes nicht auszuschließen³⁰. Der Evangelist Matthäus hat diesen Aspekt stärker hervorgehoben: „Welches Gebot ist groß (= das größte) *im Gesetz*?“ (Mt 22, 36).

Die Frage nach dem „ersten Gebot von allem“ setzt nicht notwendig die Idee vom Einschluß aller Gebote in einem zusammenfassenden Hauptge-

²⁸ So W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von K. u. B. ALAND, Berlin 1988, 1372 f.

²⁹ E. KLOSTERMANN, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1936, 126 f. Vgl. R. PESCH, Markus II 238. Mit πρώτη πάντων werde „bereits der Aspekt der exklusiven Erstrangigkeit mitanvisiert“; es gehe um „die Frage nach dem ‚allerersten Gebot‘“.

³⁰ Anders K. BERGER, Gesetzesauslegung 189, der πάντων allgemein auf „alles, was Gottes Willen entspricht“, bezieht. – M.-J. LAGRANGE, Évangile selon Saint Marc (EtB), Paris 1979, 299 f., erwägt, ob in der Verwendung von πάντων semitisches Empfinden zugrundeliegt, wonach das Maskulinum (!) für das Femininum stehen kann.

bot voraus, sondern läßt die Notwendigkeit einer Orientierung am Wesentlichen in der Praxis der Erfüllung der Gebote erkennen. Von dieser Notwendigkeit geht der Fragesteller aus. Nach jüdischer Überlieferung gelten grundsätzlich alle Gebote des mosaischen Gesetzes als von Gott gegeben, verbindlich und in diesem Sinne „gleichwertig“.³¹ Dennoch hat man zwischen den Einzelgeboten hinsichtlich ihrer belastenden Anforderung („leichte“ und „schwere“ Gebote) unterschieden.³² Wenn es aber prinzipiell keine abgestufte Ordnung zwischen den einzelnen Geboten gab, sondern die Gebote je nach den konkreten Umständen zu erfüllen waren, kam es umso mehr auf das innere Prinzip ihrer Erfüllung an. Die Frage nach dem „ersten Gebot“ wird so zur Frage nach der „Seele“ aller Gebotserfüllung. Von dem gefragten Prinzip her wird dann auch in V. 33c eine neue Unterscheidung hinsichtlich der Verpflichtung der überlieferten Gesetzespraxis begründet.

Jesus antwortet auf die Frage nach dem ersten Gebot sachgemäß: „Das erste ist: . . .“ Im jetzigen Text bezieht sich die Antwort Jesu in V. 29 und 30 auf Dt 6, 4 f, hier in einer den Septuagintatext am Ende etwas erweiternden und abwandelnden Textfassung (. . . καὶ ἕξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἕξ ὅλης τῆς ἰσχύος – statt δυνάμεώς – σου) – Zeichen unterschiedlicher Textüberlieferung³³, aber wohl auch einer hellenistisch inspirierten Intensivierung des Gebotes. Zitiert wird damit das zentrale Glaubensbekenntnis Israels zu seinem Gott und das in diesem Bekenntnis begründete Gebot der Liebe zu Gott. Die Antwort Jesu folgt damit der Grundgestalt biblischer Ethik: Im Hinhören auf die Verkündigung vom Gottsein Gottes, von seiner Selbstoffenbarung in der Geschichte Israels und seinem Bundes-schluß soll Israel die Verpflichtung erkennen, diesen Bund in der Treue zu seinem Gott zu halten. Liebe zu Gott ist somit zunächst die Wahrung der Treue zu dem Gott des Bundes in der Beobachtung aller „Satzungen und

³¹ Hierauf hebt besonders die umfangreiche Studie von A. NISSEN, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe* (WUNT 15), Tübingen 1974, ab, wenn er abschließend feststellt, daß nach jüdischer Lehrauffassung „kein Gebot um eines anderen willen relativiert oder beseitigt werden“ darf. „Kein einziges, kein Paar und keine Auswahl kann sie alle enthalten, und kein Gebot kann ein anderes ersetzen“ (416).

³² Vgl. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I: Das Evangelium nach Matthäus*, München 1961, 900–902. – J. MAIER, in: *Emuna* 10 (1975) Suppl. 1, 50–54 (Besprechung des Buches von A. NISSEN, *Gott und der Nächste*), verweist zudem darauf, daß manche Einzelgebote im Judentum „situationsbedingt überragende Bedeutung erhielten, ja zu regelrechten Bekenntnissymbolen wurden, wie Beschneidung, Sabbatheiligung, gewisse Speisegesetze . . .“ (53). Ähnliches dürfte insbesondere auch für die regelmäßige Zitierung des Sch'ma in der jüdischen Gebetspraxis gelten.

³³ Vgl. besonders M.-J. LAGRANGE, *Marc* 300.

Rechtsvorschriften“, die Israel gegeben wurden (Dt 6, 1). Die Liebe zu Gott ist daher das beseelende Prinzip aller Gebotserfüllung, zu der Israel als Bundesvolk verpflichtet ist³⁴.

Damit wird deutlich, daß die Frage nach dem „ersten Gebot“ die Frage nach *allen* Geboten nicht überflüssig macht, sondern eher begründet. Eben dies entspricht dem jüdischen Verständnis vom Gebot der Gottesliebe. Um so bedeutsamer ist die Feststellung, daß Jesus ein „zweites“ sogleich anfügt, nämlich in der Gestalt des Gebotes der Nächstenliebe nach Lev 19, 18. Hierin besteht das Überraschende der Antwort Jesu. Dort, wo das Judentum mit dem Alten Testament von der Konkurrenzlosigkeit des Gebotes der Gottesliebe ausgeht und die Frage nach dem „ersten Gebot“ eher prinzipiell versteht, fügt Jesus ein „zweites“ an, das nach der Frage in V. 28 und dem daraufbezogenen *πρώτη ἐστίν* der Antwort Jesu nicht ohne weiteres erwartet wurde. Wie ist dieses „zweite“ nach und neben dem „ersten“ zu erklären?

b) Die Zuordnung des Gebotes der Nächstenliebe zu dem der Gottesliebe

Mit der Einleitung *δευτέρα αὕτη* wird in V. 31 das Zitat des Liebesgebotes aus Lev 19, 18 eingeführt. Der Text entspricht wörtlich dem der Septuaginta. Mit dem Gebot der Nächstenliebe faßt Lev 19, 18 die vorhergehenden Anweisungen zum sozialen Verhalten in Israel zusammen³⁵. Der „Nächste“ ist dabei der im konkreten Lebenszusammenhang begegnende Mitmensch, auf das Gemeinschaftsleben in Israel bezogen: der Volksangehörige, dem man aus Verbundenheit Rücksicht und Hilfe schuldet. Eine eingrenzende Bedeutung, wie sie in der deutschen Wiedergabe des griechischen *ὁ πλησίον* (wörtlich: der Nahestehende) mit der Nächste“ angezeigt zu werden scheint, ist weder vom hebräischen *rēa*³⁶ noch von der

³⁴ G. BRAULIK, Deuteronomium 1–16, 17 (NEB), Würzburg 1986, 55–58, betont die grundlegende Bedeutung dieses Gebotes für das Gottesvolk: „Zu dieser Liebe . . . wird das kollektive Du Israels aufgefordert und erst darin auch der einzelne Israelit . . . Nur die Glaubensgemeinde als solche kann letztlich dieses ‚erste Gebot‘ erfüllen“ (56).

³⁵ Vgl. M. NOTH, Das dritte Buch Mose – Leviticus (ATD), Göttingen 1966, 122; W. KORNFELD, Leviticus (NEB), Würzburg 1983, 74 f.; H.-P. MATHYS, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18) (OBO 71), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1986, 69: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘ ist eines der wenigen Gebote innerhalb der pentateuchischen Gesetzgebung, welche die positive Umkehrung vorangehender Verbote bilden.“

³⁶ Vgl. K. KÜHLEWEIN, Art, *rēa*‘ Nächster, in: THAT II 786–791.

griechischen Wiedergabe mit πλησίον in der Septuaginta her gefordert³⁷. In der urchristlichen Überlieferung erhält das Wort in Verbindung mit dem Gebot aus Lev 19, 18 die Bedeutung einer unausweichlichen sozialen Verpflichtung gegenüber dem anderen, der grundsätzlich jeder Mitmensch, auch der Fremde, sein kann – hierauf zielt die Auslegung des Liebesgebotes mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter in Lk 10, 25–37 –, der nach Gal 6, 10 insbesondere aber auch der „Glaubensgenosse“ ist. Die Universalität des biblischen Liebesgebotes, die sich auch dem Begriff des „Nächsten“ mitteilt, wird nicht in einer Allerweltsgemeinschaft konkret, sondern in den jeweils gegebenen sozialen Beziehungen, auch und gerade in den gemeindlich und zwischengemeindlich bestimmten.

Die Liebe zum Nächsten ist in Gal 5, 14 und Röm 13, 8–10 zusammenfassender Ausdruck der Erfüllung des Willens Gottes, der in den sozialen Einzelgeboten (Röm 13, 9) bzw. im „ganzen Gesetz“ (Gal 5, 14), begegnet. Die Bedeutung dieses Gebotes liegt dabei nicht darin, daß sie andere Gebote überflüssig macht, sondern daß sie den in den verschiedenen Geboten ausgedrückten sozialen Verpflichtungen eine kriterielle Mitte gibt.

In diesem Sinne repräsentiert das Gebot der Nächstenliebe in Mk 12, 31 als das „zweite“ neben dem „ersten“ die umfassende Verpflichtung gegenüber den Mitmenschen im sozialen Leben. Das „zweite“ ergänzt also das „erste“, so daß das „erste“ zur tragenden Voraussetzung für das „zweite“ wird. Nicht Markus, sondern erst Matthäus rückt das „zweite“ enger an das „erste“ und setzt mit ὁμοία ταύτη beide gleich. Beide Gebote bleiben aber auch hier unterschieden, so daß die zusammenfassende Bedeutung des Doppelgebotes als Ausdruck für das Wort Gottes in „Gesetz und Propheten“ auf beide voneinander unterschiedenen Gebote bezogen bleibt (Mt 22, 38–40). Weder die Fassung des Doppelgebotes bei Markus noch die bei Matthäus bieten eine Rechtfertigung für eine Interpretation, die das „erste“ nach dem „zweiten“ interpretiert und das „erste“ im „zweiten“ aufgehen läßt. Die Nächstenliebe ist, so wichtig sie im Urchristentum auch ohne die Verbindung mit dem Gebot der Gottesliebe genommen wurde, „nicht ... ein Ersatz“³⁸ für die Gottesliebe. Vielmehr geht es hier um die „unlösliche Verknüpfung“ von Gottes- und Nächstenliebe in der Weise

³⁷ Vgl. K. HAACKER, Art. πλησίον, in: EWNT III 265–269. Zur Interpretation in jüdischer Überlieferung vgl. bes. R. NEUDECKER, „And you shall love your neighbour as yourself – I am the Lord“ (Lev 19, 18) in Jewish Interpretation, in: Bib. 73 (1992) 496–517.

³⁸ C. SPICQ, Die Nächstenliebe in der Bibel (BiBe N.F. 3), Einsiedeln 1961, 14.

einer engen Bezogenheit beider aufeinander³⁹. V. 31c schließt beide Gebote zusammen, indem er sie allen anderen Geboten gegenüberstellt und sie zum Auslegungsmaßstab für diese macht. In dieser Gestalt ist das „Doppelgebot“ gegenüber allen näheren und entfernteren Parallelen aus jüdischer und griechisch-römischer Überlieferung einmalig⁴⁰.

c) *Die Interpretation der Gottes- und Nächstenliebe als „wahrer Gottesdienst“*

Die zustimmende Reaktion des Schriftgelehrten zur Antwort Jesu hat gewiß ihre besondere Bedeutung im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis zwischen Judentum und frühem Christentum⁴¹. Die Verse 32 und 33, die schon vormarkinisch zum Text gehört und die Antwort Jesu weitergeführt haben, stellen allerdings nicht nur eine bestätigende Wiederholung der Antwort Jesu dar, sondern eine Pointierung im Sinne des Bekenntnisses zu dem einen Gott. Dies wird schon in V. 32 durch die freie, aber unterstreichende Wiedergabe von Dtn 6, 4 deutlich. Danach werden V. 33 die beiden Liebesgebote resümiert und ihre Erfüllung „allen Brandopfern und (anderen) Opfern“ als überlegen entgegengestellt. Damit erlangt die Antwort Jesu eine „gesetzeskritische“ Bedeutung, und zwar in besonderer Weise dem jüdischen Opferkult gegenüber⁴². Die Wertung des Opferkultes als dem Ethos der Liebe gegenüber unterlegen, läßt die Liebe zu Gott und zum Nächsten – beide auf die gleiche Stufe gestellt – als den „wahren Gottesdienst“ erscheinen. Die „Ethisierung“ des Gottesdienstes als Kehrseite der Kultkritik entspricht einer Tendenz, die Markus auch an anderen Stellen seines Evangeliums erkennen läßt, so in 2, 18–22; 2, 23–28; 3, 1–6; 7, 1–23; 11, 15–18 mit 14, 58. Die durchgehende Ethisierung des Kultes in diesen Texten läuft freilich nicht einfach auf eine Abschaffung

³⁹ R. SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. I (HThK.S.I, 1), völlige Neubearbeitung, Freiburg 1986, 88–97, hier 95, wo er von der „Auswirkung der Gottesliebe in der Menschenliebe“ spricht. „Mit dem gleichgestellten Gebot der Nächstenliebe hat Jesus der Liebe zu Gott ein weites Betätigungsfeld gewiesen. Aber es wäre falsch, die Liebe zu Gott auf die Betätigung der Nächstenliebe einzuschränken.“ Dem entspricht das Urteil von G. Braulik, a. a. O., wonach die Nächstenliebe, konkretisiert im dtn. Gesetz, „letztlich nur eine Entfaltung der Gottesliebe“ ist (57 f.).

⁴⁰ Vgl. M. HENGEL, Jesus und die Tora 170, der hierzu auf die häufig zitierten Texte TestIss 5, 2 und TestDan 5, 3 verweist.

⁴¹ Hierzu bes. F. PRAST, siehe oben Anm. 21.

⁴² Diese „Kritik“ ist in vielfacher Weise in der alttestamentlichen Prophetie und im Psalter vorbereitet. So in Ps 40, 7–9, wo den kultischen Opfern die „Gabe des ‚Gehörs‘“ (E. ZENGER, in: Die Psalmen, NEB z. St.) entgegengestellt wird.

aller kultischen Überlieferung hinaus⁴³. Sie verweist auf den Ursprung und den Kern allen Gottesdienstes, die Dankesschuld des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer, die nicht anders und nicht besser als in der Anerkennung und im Tun des von Jesus neu ausgelegten Gesetzes, d. h. des von ihm mit dem Doppelgebot der Liebe verkündeten Willens Gottes, abgestattet wird⁴⁴. Eben diese Dimension des Dankes muß jeden, auch den in kultischen Formen vollzogenen Gottesdienst bestimmen. Die Zusammenschließung von Gottes- und Nächstenliebe in unserem Text unterstreicht dabei nachhaltig, daß das soziale Verhalten und Handeln dem Gottesdienst in der Nachfolge Jesu seine ganzheitliche Gestalt gibt⁴⁵.

Durch die Feststellung von V. 34a wird die kultkritische Interpretation des Doppelgebotes als der Intention Jesu entsprechend erklärt.

d) Die Perspektive der Basileia

Zugleich bringt das abschließende Wort Jesu in V. 34b eine gewisse Unabgeschlossenheit der Interpretation des Schriftgelehrten zum Ausdruck: „Du bist nicht weit weg von der Basileia Gottes.“ Dieses Wort schränkt die Anerkennung Jesu für den Schriftgelehrten nicht ein, sondern setzt sie voraus. Es stellt das kommentierende Wort des Schriftgelehrten in die übergreifende Perspektive der Verkündigung Jesu von der Basileia Gottes. Wer so denkt wie dieser Schriftgelehrte und danach handelt, ist auf dem Weg zur Basileia Gottes.

Es fällt auf, daß anders als in dem programmatischen Wort von dem Nahegekommenen der Basileia Gottes in Mk 1, 15 hier die Basileia als eine gegenwärtige Größe vorgestellt wird, der der Mensch nahekommt. Dies kann nach Mk 4, 11 nur im christologischen Sinne verstanden werden. Es gilt, das Nahegekommenen der Basileia Gottes in der Person und im Handeln Jesu zu erkennen und sich darauf einzustellen. Die futurische

⁴³ Zu dieser Frage grundsätzlich E. HAAG, Opfer und Hingabe im Alten Testament, in: J. SCHREINER (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Fs. J. G. Plöger), Stuttgart 1983, 333–346, und K. KERTELGE, Die „reine Opfergabe“. Zum Verständnis des „Opfers“ im Neuen Testament, ebd. 347–360.

⁴⁴ G. DAUTZENBERG, Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, in: K. KERTELGE (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament (QD 108), Freiburg 1986, 46–70, wendet sich m. R. gegen eine summarische Einstufung des Markus unter die „gesetzeskritischen Autoren“ des Neuen Testaments“, und zwar „ohne Berücksichtigung der Lehrgespräche Mk 10, 17–22; 12, 28–34“ (55). Dennoch ist die Unterscheidung zu bedenken, daß „auch für die auf die Tora rekurrierende Gemeinde nicht die Tora als solche, sondern die von Jesus interpretierte Tora“ (H. MERKLEIN, Gottesheerrschaft 105) entscheidend ist.

⁴⁵ Siehe hierzu TH. SÖDING, Glaube bei Markus 355–364: „Die Kritik heuchlerischen Betens im Markusevangelium.“

Dimension der Basileia-Verkündigung Jesu (vgl. besonders Mk 14, 25) wird dadurch nicht aufgehoben. Aber durch das messianische Wirken Jesu hat die Erwartung der zukünftigen Basileia ihren geschichtlichen Grund erhalten. Deswegen gilt es, den messianischen Anspruch Jesu in der Begegnung mit ihm, mit seinen Taten und Worten zu erkennen. Eben dieser messianische Anspruch wird zum Gegenstand der Lehre Jesu in der folgenden Szene 12, 35–37. Die messianische Würde Jesu gründet letztlich in seiner Herkunft von Gott, in seiner tiefen Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. So wird er selbst in seiner Verkündigung und in seinem geschichtlichen Handeln zum Repräsentanten des Willens Gottes. Das bedeutet für V. 34b: Um die Basileia Gottes in ihrer präsentischen Wirklichkeit wahrzunehmen und ihrer teilhaftig zu werden, bedarf es der Erkenntnis und der Anerkennung der Messianität Jesu schon in seinem irdischen Wirken. Auf sie verweist auch das Doppelgebot der Liebe. Mit diesem Vorbehalt wird das Doppelgebot zum zentralen Inhalt der messianischen Lehre Jesu, die mit seinem proexistenten Verhalten eine untrennbare Einheit bildet.

5. Schluß

Der offene Schluß der Lehrszene vom „ersten Gebot“ macht deutlich, daß das Doppelgebot der Liebe auf den umfassenden Zusammenhalt der Basileia-Verkündigung Jesu „angewiesen ist“⁴⁶, um seine eigentliche Bedeutung als unterscheidende Lehre des Messias Jesus zu erschließen. Damit fällt Licht auch auf das *Gesetzesverständnis Jesu* im Markus-evangelium. Markus spricht an dieser Stelle zwar nicht vom νόμος – ebensowenig wie im übrigen Text seines Evangeliums. Aber es ist nicht zweifelhaft, daß ihm der Zusammenhang der beiden Liebesgebote mit dem ganzen mosaischen Gesetz bewußt war. Umso bedeutsamer ist es, daß er die beiden Liebesgebote einem neuen Zusammenhang zuordnet, der nicht mehr vom mosaischen Gesetz als solchem bestimmt ist, sondern von der mit Jesus angebrochenen Wirklichkeit der endzeitlichen Basileia Gottes.

Zum markinischen Konzept der mit Jesus nahegekommenen Basileia Gottes gehört nicht die *Abwendung* vom mosaischen Gesetz, sondern dessen Zuordnung zur eschatologischen Wirklichkeit der Herrschaft Gottes, die jetzt schon in und mit dem Wirken Jesu Raum gewinnt. Das bedeutet etwa für die Frage der rituellen Reinheit in Mk 7, 1–23, daß Jesus

⁴⁶ J. BECKER, Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe. Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein ethisches Problemfeld, in: ZEE 25 (1981) 5–17, hier 17: „Durchweg zeigt die Auslegung des Liebesgebotes, daß es angewiesen ist auf einen ihm vorgegebenen Sinnhorizont.“

der Autorität des „Gebotes Gottes“ (7, 8. 9) gegenüber der mit dem mosaischen Gesetz kaschierten „Überlieferung von Menschen“ (ebd.) in neuer Weise Geltung verschafft. Im Streitgespräch über die Frage der Ehescheidung, 10, 2–12, führt er das „Gebot“ über das mosaische Zugeständnis von Dtn 24, 1 hinweg auf den ursprünglichen Willen Gottes in seiner Schöpfungsordnung von Gen 1, 27 und 2, 24 zurück. Den reichen Mann, der in 10, 17–22 Jesus nach dem Weg zum ewigen Leben fragt, verweist er auf „die Gebote“ des Dekalogs, um ihn dann aber auch darüber zu belehren, was ihm bei aller Orientierung an den Geboten „noch fehlt“. Was dem verständigen Schriftgelehrten in 12, 28–34 hinsichtlich seiner Einschätzung des Doppelgebotes der Liebe von Jesus als Nähe zum Reich Gottes anerkannt wird, das wird dem reichen Mann in 10, 17–22 als Ruf in die Nachfolge zuteil. Daß sein Festhalten am Besitz ihn hindert, diesem Ruf zu folgen, beeinträchtigt allerdings den Stellenwert seiner Treue zum „Gesetz“ entscheidend.

Die in der Nachfolge Jesu vermittelte Maxime der Orientierung an der nahegekommenen Basileia und an der im Horizont der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gewonnenen Suffizienz des Liebesgebotes wird damit nicht zu einem „Thora-Ersatz“, sondern zum Kriterium eines christlichen Gesetzesverständnisses.

Konflikte und Konfliktlösungen nach Gal 1–2

Aspekte paulinischer Konfliktkultur

Im Rahmen innerkirchlicher Auseinandersetzungen und Konflikte wurde und wird gerne auf jene Vorgänge Bezug genommen, von denen Paulus in Gal 1 f. berichtet. Die Auslegung des Textes bereitet allerdings zahlreiche Schwierigkeiten, und die Ergebnisse sind recht unterschiedlich. Es erscheint daher wünschenswert, den biographischen Abschnitt (1, 11–2, 14) auf das Thema Konflikte hin näher zu befragen, wobei besonderes Augenmerk auf die Textpragmatik gelegt werden soll.

1. Der Anlaß für den Galaterbrief

Im Brief an die Galater ringt Paulus um sein Lebenswerk: die vom jüdischen Gesetz freie Heidenmission. Als Gegner¹ sind am ehesten Leute aus dem Jakobuskreis anzunehmen, also wahrscheinlich Mitglieder der Jerusalemer Gemeinde², die in den Gemeinden Galatiens eine Art Nachmissionierung³ gehalten haben. Die dortigen Heidenchristen sollten sich offenbar doch noch der Beschneidung unterziehen müssen (Gal 5, 2; 6, 12) sowie die Autorität des mosaischen Gesetzes anerkennen (Gal 4, 21; 5, 3 f.). Diesem zentralen Konflikt entspricht der Ton des Briefes. Die sonst übliche lobende Erwähnung der Adressaten und die Danksagung an Gott für die Existenz der Gemeinde (vgl. 1 Thess 1, 2 ff.; Phil 1, 3 ff.; Röm 1, 8 ff.) ersetzt Paulus durch eine ernste Mahnung (Gal 1, 6 ff.), spricht

¹ Zur Diskussion um die genauere Charakteristik der galatischen Gegner in der Literatur vgl. die Überblicke bei MUSSNER, Galaterbrief 14–24; SUHL, Galaterbrief 3082–3088; NIEBUHR, Heidenapostel 7–10.

² Zu dieser Position in der Literatur vgl. NIEBUHR, Heidenapostel 10 Anm. 28 und 29, der selbst aber keine Entscheidung fällen will. Zwar keine offizielle Gruppe aus Jerusalem, aber „irgendwelche Abspaltungen“ kann sich LÜHRMANN, Brief 106 f., vorstellen. MUSSNER, Galaterbrief 25 f., läßt die Frage offen.

³ REBELL, Gehorsam 34, spricht von „Ergänzungsmission“. LÜHRMANN, Brief 107, rechnet damit, daß judenchristliche Missionare eher zufällig auf jene Inseln heidenchristlicher Gemeinden paulinischer Prägung gestoßen sind.

sogleich von gewissen Leuten, die Verwirrung stiften, und droht: ἀνάθεμα ἔστω (Gal 1, 9).⁴

Die Herkunft der galatischen Gegner aus Jerusalem kann aus Gal 1 f. zwar nicht einfach gefolgert werden, bleibt nach Meinung vieler Exegeten aber doch die wahrscheinlichste Lösung. Drei grundsätzliche Beobachtungen sprechen dafür: 1) „Jerusalem“ durchzieht den biographischen Abschnitt (1, 11–2, 14) wie ein Leitthema. So betont Paulus zunächst die Unabhängigkeit seines Apostolats und Evangeliums von den Jerusalemer Autoritäten (1, 11–24), im Anschluß belegt er seine theologische Übereinstimmung mit ihnen (2, 1–10). Paulus versucht also ein ausgeglichenes Verhältnis mit dieser Gemeinde nachzuweisen. Diese Thematisierung Jerusalems zu Beginn der Argumentation wird dann verständlich, wenn die Gegner ihre geistige oder geographische Herkunft in Jerusalem hatten. 2) Für die geistige Nähe der galatischen Gegner zu jenen konservativen Kreisen in der Jerusalemer Gemeinde setzt Paulus ein deutliches Signal im Text. Daß die im sonstigen Neuen Testament singuläre Wendung ἀναγκάζειν περιτέμνεσθαι gerade in 2, 4 und 6, 12 aufscheint, ist kein Zufall. Paulus stellt den Brief unter einen inhaltlich einheitlichen Spannungsbogen: die Beschneidung von Heidenchristen. Die wörtliche Übereinstimmung zwischen dem biographischen Abriss und dem Postskript⁵ macht dabei auch eine Identität der fordernden Kreise ehemals in Jerusalem und gegenwärtig in Galatien wahrscheinlich. 3) Aufgrund des thematisch-inhaltlichen Zusammenhangs von biographischem Aufriß und restlichem Brief wird man die textpragmatische Funktion des ersteren nicht außer acht lassen dürfen. Er bildet für Paulus den Beginn seiner Argumentation⁶. Textpragmatisch versucht Paulus seine Gegner im Blick auf die galatischen Adressaten als Leute zu kennzeichnen, die zu den Autoritäten Jerusalems eigentlich in Widerspruch stehen. Da das Berichtete der Diskreditierung der Gegner samt ihrer Beschneidungsforderung dienen soll⁷, ist ihre Herkunft aus Jerusalem das wahrscheinlichste.

⁴ „Ein solch aggressiver Auftakt ist in den gesamten nachfolgenden paulinischen Briefen, wie natürlich auch in 1 Thess, nirgends belegbar.“ SCHOON-JANSSEN, Apologien 67 f.

⁵ Zur eigenwilligen Gestaltung des Postskripts vgl. MUSSNER, Galaterbrief 409.

⁶ Zu den zahlreichen Gliederungsversuchen des Gal nach den Kriterien antiker Rhetorik und Epistolographie besonders seit BETZ, Galaterbrief, vgl. z. B. JEGHER-BUCHER, Galaterbrief, und SCHOON-JANSSEN, Apologien. Dort auch umfangreiche Literatur zu diesem Thema.

⁷ Neuere Versuche z. B. von LYONS, Autobiography; LATEGAN, Paul, und VERSEPUT, Mission, die aktuellen Bezüge und damit die apologetisch-polemische Ausrichtung des biographischen Abschnitts zu verneinen, überzeugen nicht. Zum

Der Galaterbrief ist also eine Streitschrift, und Paulus blickt zu Beginn auf inhaltlich ähnliche Konflikte mit teilweise gleichen Gegnern zurück. Um die Frage nach dem Umgang mit Konflikten anhand von Gal 1 f. zu erhellen, empfiehlt es sich, den Text unter historischem und textpragmatischem Gesichtspunkt zu untersuchen. Denn auch wenn die dort beschriebenen Auseinandersetzungen, gerade was ihre Voraussetzungen betrifft, unwiederholbar der Vergangenheit angehören, so eröffnet die Analyse der historischen Rahmenbedingungen und des konkreten Verlaufs doch grundsätzliche Perspektiven für den Umgang von Christen mit Konflikten. Im Rahmen der historischen Fragestellung zwingt die eklektische, d. h. ganz auf die Auseinandersetzung in Galatien ausgerichtete Darstellungsweise, die Textpragmatik dieser Kapitel stärker als bisher in die Erwägungen einzubeziehen.

Zunächst ist anhand von 1, 11–24 zu klären, in welchem Verhältnis die Konfliktparteien – Paulus und Jerusalemer Gemeinde – zueinander standen. Waren sie gleichgestellte Verhandlungspartner, herrschte ein Verhältnis der Unterordnung, oder war ihre Beziehung nicht geklärt? Hat der zwiespältige Eindruck, den der Abschnitt diesbezüglich hinterläßt, vielleicht weniger historische als vielmehr textpragmatische Ursachen? In einem zweiten Schritt soll die Vorgangsweise, in der der Konflikt am Jerusalemer Konvent (2, 1–10) ausgetragen wurde, beleuchtet werden. Wie sind die Konfliktparteien miteinander umgegangen, als für sie ganz zentrale Fragen auf dem Spiel standen? Welche Mittel haben sie eingesetzt und wie sieht die Lösung aus, die am Ende zustandekam? Den Abschluß bildet ein Blick auf den sogenannten „Antiochenischen Zwischenfall“ (2, 11–14). Dabei soll nochmals näher auf die enge Verknüpfung des biographischen Abschnitts mit dem restlichen Brief eingegangen werden, um den textpragmatischen Akzent des Beitrags zu rechtfertigen. Was den Umgang mit Konflikten betrifft, wirft der Text die Frage auf, inwieweit Konflikte unumgänglich sein können: Wo ist der Punkt erreicht, an dem eine falsch verstandene Diskretion die Klärung einer Streitfrage nicht mehr verhindern darf?

2. Das Verhältnis von Paulus zur Jerusalemer Urgemeinde: Unterordnung – Gleichrangigkeit – offene Beziehungen?

Der Abschnitt Gal 1, 11–2, 10 beurteilt die damaligen Vorgänge zwar nur aus der Sicht des Paulus, läßt aber doch einige Schlüsse auf den historischen Sachverhalt zu. Zunächst steht in 1, 15–24 die Beziehung Pauli zur

apologetisch-polemischen Charakter vgl. SCHOON-JANSSEN, Apologien 92–113, und NIEBUHR, Heidenapostel 5–7.

Urgemeinde von Jerusalem im Vordergrund. Sowohl den Beginn seiner Wirksamkeit als Apostel als auch den Inhalt seines Evangeliums führt er auf den Auferstandenen bzw. Gott selbst⁸ zurück. Der Rückblick auf seine jüdische Vergangenheit als Verfolger der Kirche (1, 13 f.) soll dieses dramatische Eingreifen Gottes in sein Leben unterstreichen. Paulus weist den Vorwurf zurück, ein menschliches Evangelium zu verkünden (1, 11). Damit verteidigt er einerseits die Qualität seines Evangeliums als gleichrangig mit dem der Jerusalemer, weil auch er sich auf die Offenbarung des Auferstandenen berufen kann. Andererseits unterstreicht er mit Blick auf die folgende Argumentation des Briefes, daß er inhaltlich kein von der Jerusalemer Gemeinde unterschiedliches Evangelium verkündet. Zusätzlich tritt er in 1, 12 aber der offenbar erhobenen Behauptung entgegen, er schulde Jerusalem (Glaubens-)Gehorsam, wie ein Schüler seinem Lehrer, da alle Verkündigung in Jerusalem ihren Ursprung habe.⁹ Die Verwendung des Verbs διδάσκειν¹⁰ (1, 12) weist in diese Richtung. Der Vorwurf gegen Paulus betraf demnach die (theologische) Abtrünnigkeit von Jerusalem, nicht seine Abhängigkeit.¹¹

Aus dieser Problemstellung erklärt sich auch die mannigfach beobachtete und häufig als widersprüchlich¹² empfundene Doppelstrategie des Paulus, einerseits eine möglichst große Distanz seiner Person und seiner Verkündigung zu Jerusalem herauszustreichen (1, 15–24), und andererseits doch um die Zustimmung dieser Gemeinde zu seinem Evangelium (2, 1–10) zu ringen.¹³ Von entscheidender Bedeutung ist daher, wie die

⁸ Zum Verhältnis von 1, 12 und 1, 16 vgl. die unterschiedlichen Positionen z. B. von MUSSNER, Galaterbrief 68, und OEPKE/ROHDE, Brief 57.

⁹ Zur Stellung Jerusalems in der Urkirche vgl. u. S. 8 f. – Der Versuch von VERSEPUT, Mission 39 f., die Verse 11 und 12 auseinanderzureißen, überzeugt nicht. Paulus wolle den gottgewollten Charakter des Heilsweges für die Heiden außerhalb des jüdischen darlegen (οὐ κατὰ ἄνθρωπον) und nicht seine diesbezügliche persönliche Unabhängigkeit von Jerusalem (οὐ παρὰ ἄνθρωπον) absichern. Dies ist eine künstliche Alternative, wie die stark mit seiner Person verknüpfte Antwort in Gal 1 f. zeigt. Zur Zusammengehörigkeit der beiden Verse vgl. MUSSNER, Galaterbrief 65. Auch BORSE, Brief 56, nennt 1, 11 f. „Leitsatz“ bzw. „Überschrift“ für 1, 13–2, 21.

¹⁰ Zum frühjüdischen Lehrbetrieb als Hintergrund vgl. MUSSNER, Galaterbrief 66 Anm. 114.

¹¹ So zu Recht SUHL, Galaterbrief 3094; SÖDING, Gegner 314. Eine solche Abhängigkeit dürfte jedoch von seinen galatischen Gegnern postuliert worden sein, wie man aus der Argumentation des Paulus in Gal 1 f. erschließen kann.

¹² Z. B. SUHL, Galaterbrief 3096 f.

¹³ „Paulus will zeigen, daß sein Evangelium und Apostolat zugleich unabhängig von und identisch mit dem der Jerusalemer ist, die vor ihm Apostel waren.“ HOLTZ, Zwischenfall 344. – LATEGAN, Paul 420 f., will den biographischen Aufriß ohne apologetischen Zug, nämlich nur als eine Art Demonstrationsobjekt für den von Paulus

Reise des Paulus nach Jerusalem zu bewerten ist. Legt Paulus tatsächlich seine Verkündigung zur Bestätigung vor und tritt vor eine Instanz, die über seine weitere Missionstätigkeit zu entscheiden hat? Zwei Beobachtungen gilt es zu interpretieren. Eine betrifft die Struktur der Texte, eine das verwendete Vokabular.

Bezüglich der Struktur ist bisher wenig beachtet worden, daß Gal 1, 16 f. und 2, 1 f. einen antithetischen Parallelismus bilden.¹⁴ Näherhin ergibt sich folgender Befund:

1, 16	2, 2
ἀποκαλύψαι	κατὰ ἀποκάλυψιν
εὐαγγελίζομαι	τὸ εὐαγγέλιον [δ κηρύσσω]
ἐν τοῖς ἔθνεσιν	ἐν τοῖς ἔθνεσιν
οὐ προσανεθέμην	ἀνεθέμην
σαρκὶ καὶ αἵματι	αὐτοῖς
1, 17	2, 1
οὐδὲ ἀνῆλθον	ἀνέβην
εἰς Ἱεροσόλυμα	εἰς Ἱεροσόλυμα ¹⁵

Beachtet man die beiden Negationen in 1, 16 f., die den Parallelismus zu einem antithetischen machen, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, Paulus habe Jahre später das getan, was er zu Beginn seiner Tätigkeit vermied, nämlich Kontakt mit Jerusalem zu suchen. War damit vielleicht sogar eine Abhängigkeit des Paulus verbunden, und wird dies eventuell durch das Vokabular bestätigt?

Die für diese Fragestellung relevanten Verba sind προσανατίθεσθαι in Gal 1, 16, das in 2, 6 mit veränderter Bedeutung¹⁶ wiederkehrt, ἀνατίθεσθαι in 2, 2 (mit einem einzigen weiteren Beleg im Neuen Testament in Apg 25, 14) sowie ἀναγκάζειν in Gal 2, 3. In Apg 25, 14 kann ἀνατίθεσθαι

vertretenen göttlichen, d. h. jeden menschlichen Maßstab übersteigenden Charakter des Evangeliums verstehen. Im Prinzip ähnlich VERSEPUT, Mission 37 f., der die Person des Paulus ebenfalls nur als Darstellungsmittel verstehen will für den gottgewollten Heilsweg außerhalb des Gesetzes. Wie dabei die auch von ihnen beobachtete Spannung im Text gelöst wird, bleibt ziemlich unklar.

¹⁴ Zudem läßt sich eine chiasmische Stellung erkennen: 1, 16 = A; 1, 17 = B; 2, 1 = B'; 2, 2 = A'.

¹⁵ Der Gang nach Jerusalem in 1, 18 f. wird, jedenfalls in der Darstellung des Paulus, als ein Besuch ohne inhaltliche Diskussion definiert, der dem bloßen Zweck des persönlichen Kennenlernens (ἰστορεῖν) diene. Vgl. SUHL, Galaterbrief 3095; HOFIUS, ἰστορεῖν 84; REBELL, Gehorsam 45 f. Dies unterstreicht die Beziehung von 1, 16 f. und 2, 1 f. zusätzlich. Ein Suchen nach Information über den historischen Jesus vermutet DUNN, Relationship 465 f.

¹⁶ Mit der Mehrheit der Exegeten gegen BEHM, ἀνατίθημι 355 f.

kein Vorlegen zur Begutachtung oder gar Entscheidung meinen¹⁷. Kap. 25 gliedert nämlich die unterschiedlichen Szenen des Kapitels durch ein Tagesschema¹⁸, und 25, 13–22 bildet somit einen eigenen Abschnitt, in dem Festus sich mit König Agrippa zum „Gedankenaustausch über Paulus“¹⁹ trifft und diesen über die Sachlage informiert. ἀνατίθεσθαι ist in 25, 14 also in diesem Sinn zu verstehen, nicht im Sinn von Beurteilung oder Entscheidung. Dieser Aspekt wird erst mit dem Stichwort ἀνάκρισις (25, 26) eingeführt, gehört aber zu einem neuen Abschnitt, der durch τῇ ἐπαύριον (25, 23) eigens eingeleitet und in der großen Rede des Paulus fortgeführt wird. Diese schließt sich als bewußt gestaltete Einheit auch nahtlos, d. h. ohne Unterbrechung durch das Tagesschema, an.

Die Bedeutung von ἀνατίθεσθαι in Gal 2, 2 ist schwierig zu erheben. Der antithetische Parallelismus legt es nahe, daß Paulus mit προσανατίθεσθαι σαρκὶ καὶ αἵματι in 1, 16 – dort allerdings verneint – und ἀνατίθεσθαι αὐτοῖς in 2, 2 das gleiche²⁰ ausdrücken will: Information, Beratung, aber auch Suche nach Übereinstimmung. Spiegelt sich in 2, 1 f. darüber hinaus auch eine Suche des Paulus nach Legitimierung wider, was eine Autorität der Jerusalemer gegenüber Paulus oder seinen Gegnern voraussetzen würde?

Dem widerspricht zunächst die gängige Semantik des Verbums: ἀνατίθεσθαι τινι τι impliziert auf keinen Fall „that the party to whom reference was made had the right to demand or claim that it should be so“²¹. Auch die Gesamtaussage von 2, 2 macht eine Unterordnung eher unwahrscheinlich, da V 2c (μή πως) zwar als Finalsatz verstanden werden kann, die grammatikalisch ebenso mögliche Interpretation als indirekter Fragesatz²²

¹⁷ So richtig DUNN, Relationship 466. Behm, ἀνατίθημι 355, unterscheidet zwischen dem Gebrauch in Apg 25, 14 „(seine Sache) darlegen, mitteilen, erzählen“ und Gal 2, 2 „näher darlegen mit der Frage um Rat, vorlegen zur Begutachtung und Entscheidung“. Hingegen rechnen BALZ/SCHNEIDER, ἀνατίθεμαι 224, in Apg 25, 14 und Gal 2, 2 zumindest mit dem Nebengedanken einer Vorlage zur Prüfung bzw. Entscheidung; ähnlich BAUER/ALAND, Wörterbuch 123 („Nebenbedeutung“); BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, Grammatik § 202. 1 übersetzen mit „befragend vorlegen“.

¹⁸ Vgl. Apg 25. 1. 6. 13: ἡμέρα; 25, 23: τῇ ἐπαύριον.

¹⁹ SCHILLE, Apostelgeschichte 444; ähnlich SCHNEIDER, Apostelgeschichte II 362; PESCH, Apostelgeschichte II 268 f.

²⁰ Dies übersieht DUNN, Relationship 463. Er sieht in προσανατίθεσθαι von Gal 1, 16 die besondere Autorität der Jerusalemer Augen- und Ohrenzeugen als Interpreatoren jedweden urkirchlichen Offenbarungsgeschehens angesprochen, welche Paulus für das Verstehen seiner Christusoffenbarung gerade nicht in Anspruch nehmen wollte.

²¹ DUNN, Relationship 467.

²² Vgl. MUSSNER, Galaterbrief 103 A 16 mit zustimmender Lit.; SUHL, Galaterbrief 3097 A 120.

dennoch wahrscheinlicher ist. Denn „Paulus beschwört Gal 1, 1–12 so eindringlich den göttlichen Ursprung seiner Botschaft, daß er deren Gültigkeit unmöglich von der Billigung durch Menschen abhängig machen konnte“²³. Im Sinne des Paulus wird mit ἀνατίθεσθαι nur ein Darlegen seiner bisherigen Tätigkeit gemeint sein. Dies gilt es vom Kontext her weiter zu überprüfen.

Das Vokabular scheint diese Sicht zunächst nicht zu bestätigen. ἀναγκάζειν in 2, 3 und προσανατίθεσθαι in 2, 6 werden gewöhnlich genau entgegengesetzt verstanden.²⁴ Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß ἀναγκάζειν nicht unbedingt die starke Bedeutung von „zwingen“ haben muß und dabei ein übergeordnetes Autoritätsverhältnis voraussetzt. Weder im unmittelbaren Kontext, in 2, 14, trägt ἀναγκάζειν diese semantische Valeur noch in 6, 12. Nach 2, 14 zieht sich Petrus aus Furcht vor den Judaisten zurück und übt damit ohne Zweifel einen moralischen Druck aus, d. h. er drängt die Heidenchristen zum ἰουδαΐζειν. Ein autoritativer Zwang ist aber nicht zu erkennen.²⁵ Ebenso rückt das mit ἀναγκάζειν (6, 12) parallelisierte θέλειν von 6, 13 jenes in die richtige Dimension. Die Judaisten drängen zur Beschneidung, doch ist ihre Autorität eher eine angemäße als eine reale.²⁶ Gerade die sogenannte „Narrenrede“ (2 Kor 12, 1 ff.) verdeutlicht, daß mit ἀναγκάζειν (2 Kor 12, 11) nicht der Anspruch von Autorität verbunden ist. Paulus sieht sich von den Gegnern zu seiner Haltung veranlaßt, innerlich gedrängt, ist aber nicht ihrem Befehl hörig. Das paulinische ἀναγκάζειν wird also durch das deutsche „zwingen“ unzureichend wiedergegeben²⁷, soweit damit ein Anspruch seitens einer (legitimen) Autorität bezeichnet wird. Bestenfalls

²³ SUHL, Konfliktlösungsmodell 81 A 2. – An der Wahrheit und Gültigkeit seines Evangeliums hat Paulus mit Sicherheit keinen theologischen Zweifel gehegt, sonst wäre Gal 1 umsonst geschrieben worden. Er war sich jedoch wohl der praktischen Konsequenzen eines Bruches mit Jerusalem bewußt. In diese Richtung auch BONNARD, Épître 38; BORSE, Brief 79. Eine gewisse Sorge mag in der Frage also mitschwingen.

²⁴ Vgl. LINK/LUZ/VISCHER (Hg.), Gemeinschaft 78.

²⁵ „Direkt wird Petrus die Heidenchristen nicht dazu aufgefordert haben, aber faktisch lief sein Verhalten darauf hinaus: Petrus drängte, ob er es wollte oder nicht, die Heiden zum Toragehorsam.“ LINK/LUZ/VISCHER (Hg.), Gemeinschaft 86. WECHSLER, Geschichtsbild 359, rechnet mit einer Initiative des Petrus, die Tischgemeinschaft wieder herzustellen: „Im Lichte der galatischen Situation wird aus dieser Initiative überspitzt ein Zwingen.“

²⁶ „ἀναγκάζουσιν ist Präsens de conatu mit dem Sinn: sie üben Druck aus (vgl. auch 2, 3).“ So MUSSNER, Galaterbrief 411.

²⁷ So die Einheitsübersetzung und die revidierte Lutherbibel in Gal 2, 3. 14. In 6, 12 entscheidet sich die Einheitsübersetzung für „nötigen“, die Lutherbibel behält „zwingen“ bei. – Die von STROBEL, ἀνάγκη 186, vorgeschlagene Interpretation von

demonstriert Paulus in Gal 2 den faktischen Einfluß, den Jerusalem auszuüben fähig war und dem er sich entschlossen widersetzte.

Auch in Mt 14, 22, par Mk 6, 45 sowie Lk 14, 23 meint ἀναγκάζειν eher ein aus gegebenem Anlaß erfolgendes freundschaftliches Nötigen denn einen auferlegten Zwang. Auch in Apg 28, 19 bezeichnet es das durch die Umstände Gebotene. Den einzigen Beleg für eine Verwendung von ἀναγκάζειν im Sinne eines mit Autorität versehenen Zwanges bietet Apg 26, 11, wo Lukas von der Christenverfolgung durch Paulus berichtet. Damit sind auch schon sämtliche neutestamentlichen Belege für das Verb erhoben und deuten bis auf Apg 26, 11 alle in eine andere Richtung, als sie für Gal 2, 2 gemeinhin angenommen wird.

So bleibt abschließend noch προσανατίθεσθαι in Gal 2, 6 zu untersuchen. Besaßen die Jerusalemer die Autorität, Paulus etwas verpflichtend „aufzuerlegen“, und taten sie dies mit der Kollekte (2, 10)? Auf eine heilsgeschichtliche Vorrangstellung Jerusalems²⁸ in der Urkirche deuten verschiedene Beobachtungen. Neben Lukas etwa, der als Heidenchrist die zentrale Stellung Jerusalems im Heilsplan herausstellt, und der Offenbarung des Johannes, in der die eschatologische Heilsgemeinde mit dem Bild des himmlischen Jerusalem beschrieben wird (Offb 21 f.), belegt gerade Paulus diesen Gedanken²⁹. Zunächst zeigt er großes Interesse daran, mit den Jerusalemer Auferstehungszeugen in einer gemeinsamen Traditionslinie zu stehen (1 Kor 15, 3–8). Daneben verdeutlichen der Eifer für die Kollekte sowie die besonders im Römerbrief hervorgehobene Vorrangstellung Israels (vgl. Röm 1, 16; 3, 1 f.; 9–11), die an die großen, an Jerusalem geknüpften eschatologischen Erwartungen des Alten Testaments (vgl. Jes 2; Mi 4) anschließt, diesen urkirchlichen Grundkonsens. In die gleiche Richtung weist die Tatsache, daß die Antiochener nach Jerusalem kamen und nicht umgekehrt. Mit einer heilsgeschichtlichen Vorrangstellung ist also gerade auch bei Paulus zu rechnen, nicht jedoch mit einer „kirchenrechtlichen“, einer sozusagen für die Urkirche geltende „Jurisdiktionsgewalt“. Denn der Gang der Antiochener nach Jerusalem hing wohl in erster Linie damit zusammen, daß die Störenfriede von dort kamen³⁰, und nicht mit einer Entscheidungsgewalt der Jerusalemer in antiochenischen Angelegenheiten. Der Vorgang dokumentiert jedenfalls auch das durchaus vorhandene Selbstbewußtsein der antiochenischen

Gal 2, 3. 14; 6, 12 als „religiösen gesetzlichen Zwang“ trifft zwar den Inhalt des Streites richtig, läßt aber offen, von welcher Position aus dieser Zwang ausgeübt wurde.

²⁸ Zum schwer zu definierenden Stellenwert Jerusalems in der Urkirche allgemein vgl. LINK/LUZ/VISCHER (Hg.), Gemeinschaft 70 f.; REBELL, Gehorsam, 46 f.

²⁹ Vgl. z. B. REBELL, Gehorsam 36 f. 50 f.; PRATSCHER, Jakobus 63–65.

³⁰ Vgl. PRATSCHER, Jakobus 65 Anm. 64.

Gemeinde.³¹ Auch bezüglich der Kollekte fühlten sich die Heidenchristen zwar als heilsgeschichtliche *ὀφειλέται* Israels (Röm 15, 27); da man sich aber, wie etwa das Beispiel Mazedonien zeigt, daran freiwillig beteiligen (2 Kor 8, 3 f.) und die Höhe des Betrages individuell festsetzen konnte (2 Kor 9, 7), belegt auch die Kollekte kaum eine rechtliche Vorrangstellung Jerusalems.³² So verbirgt sich also auch hinter *προσανατίθεσθαι* in Gal 2, 6 nicht die fremde Autorität der Urgemeinde, die die Kompetenz gehabt hätte, Paulus etwas „aufzuerlegen“. Seine Heidenmission wurde an keine einschränkenden Bedingungen geknüpft.³³ Auch die Kollekte war kein autoritativ befohlener Akt. „Die Rede von einer ‚Auflage‘ ist nur insofern korrekt, als sie zum Ausdruck bringt, daß die Initiative zur Kollekte von den Jerusalemern ausging; sie ist irreführend, wenn damit eine rechtliche Unterordnung der Antiochener gemeint ist.“³⁴

Die Textpragmatik von Gal 1, 13–2, 10 vermag dies nochmals zu unterstreichen. Die gesamte Darstellung des Paulus will deutlich machen, daß seine aktuellen Gegner in Galatien und die tatsächlichen Autoritäten der Jerusalemer Gemeinde unterschiedlicher Auffassung sind. Auch was die Falschbrüder ihm ehemals aufzuerlegen trachteten, entsprach, jedenfalls nach dem Gespräch von Jerusalem, ganz und gar nicht den Überzeugungen der dortigen Gemeinde. Der Blick des Apostels richtet sich bei *προσανατίθεσθαι* also am ehesten auf die angemessene Autorität der galatischen Gegner. Ihrer Beschneidungsforderung wird die Grundlage entzogen, indem verdeutlicht wird, daß diese Forderung von den Jerusalemer Autoritäten schon damals nicht unterstützt wurde. In Gal 2, 6 kommt demnach nicht ein von Paulus bis dahin mühsam verdecktes Autoritätsverhältnis zum Vorschein, sondern wird das ehemalige Treiben

³¹ Vgl. PRATSCHER, Jakobus 61 Anm. 49. Zur historischen Entwicklung der Gemeinde von Antiochien vgl. SCHENKE, Urgemeinde 317–326.

³² Ob die Jerusalemer selbst die Dinge auch so gesehen haben, ist ungewiß. Vgl. auch LINK/LUZ/VISCHER (Hg.), Gemeinschaft 78. Gal 2, 11–14 spiegelt ein anderes Selbstverständnis wider und ebenso der Galaterbrief als solcher, wenn die Gegner des Paulus, wie vielfach vermutet wird (vgl. o. S. 1 Anm. 2), mit Jerusalem in Kontakt standen oder sich zumindest darauf beriefen.

³³ „They added nothing, no further content, request, instruction or requirement to the circumcision-free gospel.“ DUNN, Relationship 470; vgl. auch MUSSNER, Galaterbrief 112.

³⁴ PRATSCHER, Jakobus 64 f.

der Falschbrüder mit Blick auf die gegenwärtige Problemlage in Galatien als ungerechtfertigte Anmaßung³⁵ zurückgewiesen.³⁶

Der auf den ersten Blick tatsächlich zwiespältige Eindruck von Jerusalem als Autorität und Nicht-Autorität läßt sich also auch anders verstehen. Textpragmatisch will der Galaterbrief die Gemeinde (wieder?) auf die Seite des Paulus ziehen und die Beschneidungsbefürworter um ihren Einfluß bringen. Paulus versucht dies inhaltlich, wie das argumentativ angelegte restliche Briefcorpus zeigt. Er versucht es aber auch polemisch, indem er in Gal 1–2 seine Gegner diskreditiert und ihr Abweichen von Jerusalems Linie herausarbeitet, von der Autorität also, der nicht er, wohl aber sie eigentlich unterstünden und auf die sie sich (fälschlich) berufen.³⁷ Das Verhältnis der Konfliktparteien zueinander muß also als das gleichberechtigter Gesprächspartner definiert werden. Daß dies von beiden Seiten so gesehen wurde, ist schon oft bezweifelt worden.³⁸ Vermutlich hat es in Jerusalem immer wieder Tendenzen gegeben, den heilsgeschichtlichen Vorrang zu einem juridisch verstandenen Aufsichtsrecht – zumindest über die Judenchristen – auszuweiten. Die Verhältnisse blieben wohl noch längere Zeit in Diskussion.

3. Die Konfliktbewältigung auf dem Jerusalemer Konvent (Gal 2, 1–10)

Nachdem das Verhältnis der Konfliktparteien zueinander geklärt werden konnte, soll der zweite Teil des biographischen Aufrisses, der sogenannte „Jerusalemer Konvent“³⁹, untersucht werden. Dabei wird der Inhalt der dortigen Konfliktlösung sowie die konkrete Vorgangsweise im Mittelpunkt stehen.

³⁵ Auch PRATSCHER, Jakobus 66 f., betont, daß Paulus nicht die Bedeutung der „Säulen“ zurückweist, sondern den „inkorrekten Gebrauch ihrer Autorität durch die galatischen Gegner zu unterbinden sucht“.

³⁶ In diese Richtung gehen trotz aller sonstigen Unterschiede auch die Beobachtungen von VERSEPUT, Mission 43.

³⁷ Die Frage nach der Einheit des Urchristentums, die sich gerade an der Stellung zum Gesetz manifestiert, teilt die Forschung bis heute in zwei Lager. Dies hat die exegetesgeschichtliche Arbeit von WECHSLER, Geschichtsbild, jüngst nachgezeichnet. Folgt man der Darstellung des Paulus in Gal 2, 1–10, so haben sich zumindest das offizielle Jerusalem und der Großteil der Gemeinde nicht auf eine rigoristische Position festgelegt (s. Anm. 45).

³⁸ Vgl. z. B. LINK/LUZ/VISCHER (Hg.), Gemeinschaft 78; PRATSCHER, Jakobus 65 Anm. 63; 67 Anm. 71.

³⁹ Wir gehen mit der überwiegenden Mehrheit der Forscher davon aus, daß Apg 15 und Gal 2, 1–10 vom gleichen Ereignis berichten, beschränken unsere Überlegungen jedoch auf die paulinische Version.

Beim ersten Konflikt in Jerusalem (Gal 2, 1–10) handelt es sich um einen wesentlichen Konflikt, keine Bagatelle. Die Wahrheit des Evangeliums (Gal 2, 5) steht für Paulus auf dem Spiel. Müßten sich Heiden zunächst beschneiden lassen, wäre das Erlösungswerk in Christus seines Sinnes beraubt.⁴⁰ In letzter Konsequenz stünde das Gesetz über Christus und bildete weiterhin die Voraussetzung für das Heil. Titus, der Heidenchrist, der in Jerusalem nicht gezwungen wird, sich beschneiden zu lassen, ist für Paulus das lebendige Zeugnis⁴¹ gegen die aktuellen Tendenzen unter den Galatern. Der Handschlag als Zeichen der bleibenden Gemeinschaft besiegelt auch offiziell die gemeinsame Entscheidung damals in Jerusalem. Die in Gal 2, 9 getroffene Vereinbarung ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν (2, 9) ist kaum geographisch oder missionstechnisch gemeint.⁴² Bei der damaligen Situation weithin gemischter Gebiete wäre eine solche Aufteilung selbst für das palästinische Kernland⁴³ unrealistisch gewesen. Überdies hätte sich Paulus, zumindest nach Ausweis der Apostelgeschichte, nie an die damalige Abmachung gehalten (vgl. Apg 16, 13; 17, 2.10.17; 18, 4), und auch die Existenz einer Kephas-Partei in Korinth (vgl. 1 Kor 1, 12) deutet in eine andere Richtung.

Es empfiehlt sich daher, die Formulierung nicht zu pressen und sie als Ausdruck einer inhaltlichen, d. h. theologischen Entscheidung zu verstehen. Heidenchristen sollten nicht auf das Gesetz verpflichtet werden. Ebenso wenig sollten Judenchristen zur Aufgabe des Gesetzes gezwungen werden.⁴⁴ Am ehesten könnte die Abmachung zusätzlich noch eingeschlossen haben, daß in bestehende Verhältnisse nicht eingegriffen werden sollte. Der Zustand von judenchristlich gegründeten und entsprechend lebenden Gemeinden sollte unangetastet bleiben, wie auch umgekehrt der von heidenchristlichen. Der anschließend in Gal 2, 10–14 geschilderte

⁴⁰ Unwahrscheinlich erscheint die These von JEGHER-UCHER, Galaterbrief bes. 141–150, ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου sei Übersetzung von 'aemûnā und meine das Aposteldekret.

⁴¹ „Die Jerusalemer Entscheidung im ‚Fall‘ Titus war schon eine Entscheidung für die gesamte Missionspraxis bei den Heidenchristen: wenn Titus nicht, dann auch keine anderen Heidenchristen.“ MUSSNER, Galaterbrief 107. BETZ, Galaterbrief 166, spricht ebenfalls von einem „lebenden Testfall“.

⁴² So auch MUSSNER, Galaterbrief 123 Anm. 120; BETZ, Galaterbrief 191; VERSEPUT, Mission 50. Eher in geographischen Kategorien denken hingegen LÜHRMANN, Brief 39; SUHL, Konfliktlösungsmodell 81.

⁴³ Zum zumindest vorhandenen nichtjüdischen Bevölkerungsanteil vgl. STAMBAUGH/BALCH, Umfeld 78 f. 84–87; LOHSE, Umwelt 25.30; MAIER, Zwischen den Testamenten 165 f. So besaß selbst Jerusalem heidnische Mitbürger. Allerdings ist zuzugeben, „der heidnische Bevölkerungsanteil war gering und lebte von der jüdischen Bevölkerung streng geschieden“. So SCHENKE, Urgemeinde 318.

⁴⁴ Vgl. auch BORSE, Brief 91.

Zwischenfall spricht als Illustration der Verletzung einer solchen Abmachung für diese Deutung.⁴⁵

Die Weite dieser Entscheidung ist beachtlich, ermißt man ihre Brisanz für die Urchristenheit. Da es für Paulus nur ein einziges Evangelium gibt (Gal 1, 6 f.) und er gerade den Gedanken der Einheit in unserem Zusammenhang stark betont, wird man in der Abmachung sicher keinen faulen Kompromiß sehen dürfen, so als hätte man sich inhaltlich nicht einigen können und daher beschlossen, einander künftig aus dem Weg zu gehen. Im Gegenteil! Für Paulus ist als gemeinsame Basis eben nur das eine und einzige Evangelium denkbar, nämlich das vom heilbringenden Christusereignis. Dieser Glaube bildet die gemeinsame Basis; die einen können ihn unter weiterer Beobachtung ihrer religiösen Tradition, also auch eines Großteils des Ritualgesetzes⁴⁶, leben, die anderen hingegen, ohne von diesem tangiert zu werden. Unwahrscheinlich hingegen erscheint die Annahme, die Jerusalemer Gemeinde hätte die wahren Dimensionen der Entscheidung zunächst nicht erkannt⁴⁷, oder Paulus hätte seine Rechtfertigungslehre selbst erst nach dem Antiochenischen Zwischenfall grundsätzlicher reflektiert.⁴⁸ nicht beschnitten wurde, muß die paulinische Rechtfertigungslehre den ständigen Hintergrund der Gespräche gebildet haben; es galt ja zu entscheiden, ob man sich mit Titus an einen Tisch setzen sollte oder nicht.⁴⁹ In der Praxis wurde die konkrete Regelung wohl zunächst der individuellen Gemeinde überlassen; auch war es vermutlich üblich, sich als Gast den Usancen vor Ort anzupassen. Das ursprüngliche Verhalten des Petrus in Antiochien (Gal 2, 12) spiegelt dies wider. Im allgemeinen kam man der judenchristlichen Seite als der stärker gebundenen entgegen. Pauli Parteinahme für sie auch in anderen aus dem

⁴⁵ Mit der Mehrheit der Exegeten halten wir an der zeitlichen Abfolge von Jerusalemer Zusammenkunft und anschließend Antiochenischem Konflikt fest. Anders LÜDEMANN, Paulus 58–110. Kritisch zu Lüdemann z. B. A. WECHSLER, Geschichtsbild und Apostelstreit (BZNW 62), Berlin 1991, 297 f.

⁴⁶ Vgl. dazu auch u. S. 17 f.

⁴⁷ Daß beim Treffen in Jerusalem das Problem von Mischgemeinden in einer gewissen Naivität nicht gesehen worden war, wie MUSSNER, Galaterbrief 133–135, suggeriert, ist schon alleine durch die Präsenz des Titus gänzlich ausgeschlossen. Kritisch auch SUHL, Konfliktlösungsmodell 85. – PRATSCHER, Jakobus 100 Anm. 194, vermutet, der Jakobuskreis hätte in einer Art von Unreflektiertheit zwar die heilsgeschichtliche Position des Christusereignisses, wie Paulus sie verkündete, bejaht, die Folgen für das Gesetz aber nicht erkannt oder erkennen wollen.

⁴⁸ So vermuten DUNN, Incident 36 f., und WECHSLER, Geschichtsbild 301 f., Paulus hätte die praktischen Konsequenzen seiner Theologie erst aufgrund des Antiochenischen Zwischenfalls erkannt. Kritisch z. B. PRATSCHER, Jakobus 78 Anm. 116.

⁴⁹ Ganz zu Unrecht spielen OEPKE/ROHDE, Brief 86, dies als unbeweisbar bzw. „verschwindende Ausnahme“ herunter.

Ritualgesetz resultierenden Problemen macht dies wahrscheinlich (Röm 14, 15–22; vgl. 1 Kor 10, 23–33⁵⁰).⁵¹ Flexibilität (vgl. 1 Kor 9, 20–22) und Rücksichtnahme (vgl. 1 Kor 8, 13; 10, 24.33) waren die generellen Leitlinien. Aufgrund der Jerusalemer Abmachung konnten und sollten zwei Weltkulturen ihre je eigene, individuelle Form finden, den einen christlichen Glauben unterschiedlich zu leben. Man brachte den Mut zu einer wahrhaft schmalen Gratwanderung auf, basierend auf der gemeinsamen Überzeugung vom Heil in Christus.⁵²

Zwei weitere Punkte sind erwägenswert. Zum einen gründet die Lösung in Jerusalem auf dem Prinzip einer Hierarchie der Werte. Solange das christologische Fundament nicht berührt war, also das Christusereignis und nicht das Gesetz als Heilsweg galt, blieb die Pflege eigener religiöser Traditionen, wie z. B. des Ritualgesetzes, freigestellt. Selbst die Beschneidung konnte von Paulus akzeptiert werden, wie die unterschiedliche Vorgangsweise bei Titus in Gal 2, 3 und Timotheus in Apg 16, 3 zeigt.⁵³ Die „schwankende“ Haltung des Paulus erklärt sich gerade aus dem Charakter des Gesetzes als *Adiaphoron*: Gegebenenfalls sollten es die Judenchristen lassen (Gal 2, 11 ff.), gegebenenfalls die Heidenchristen tun (1 Kor 8, 1–13).⁵⁴ Beim Jerusalemer Treffen stand hingegen die Beschnei-

⁵⁰ In 1 Kor 10 steht allerdings die judenchristliche Gesetzesobservanz nicht im Vordergrund, doch atmet zumindest 10, 25 jüdisches Gesetzesdenken. Vgl. CONZELMANN, Brief 216; LANG, Briefe 130.

⁵¹ Die Speiseregeln in Apg 15, 20. 28 f. wurden nicht am Konvent von Jerusalem beschlossen, sondern bildeten den Minimalkonsens, auf den man sich später, nach einem konfliktreichen Weg geeinigt hat. Vgl. PESCH, Apostelgeschichte II 86; schwankend BORSE, Brief 99. Zu ihrer späteren Geltung in der Kirche vgl. BRUNT, *Rejected*.

⁵² Man wird deshalb gerade nicht sagen können, daß die Einheit der Kirche hier zerbrochen ist. So BETZ, Galaterbrief 192. Kritisch zu Recht MUSSNER, Galaterbrief 122 f. Anm. 118. Die judaisierenden Gruppen, die in diesem Konflikt die dritte Position neben jener des Paulus und jener der offiziellen Jerusalemer Gemeinde bildeten, blieben wohl in Opposition, trennten sich aber erst später von der Großkirche. Vgl. MUSSNER, Galaterbrief 132 Anm. 17. Dort wird allerdings unübersehbar, daß Einheit zwar ein hohes, aber nicht das höchste Gut bildet.

⁵³ Die Historizität dieser Angabe wird mit Hinweis auf 1 Kor 7, 18 f. häufig bestritten. Vgl. z. B. WEISER, Apostelgeschichte II 401 f., mit zustimmender Lit.; SCHILLE, Apostelgeschichte 332 f.; BRYAN, *Look* 293. Vorsichtiger urteilt SCHNEIDER, Apostelgeschichte II 200 f.; MUSSNER, Apostelgeschichte 97, spricht zumindest von einer „festen Tradition“, auf die Lukas gestoßen sei. Für die historische Zuverlässigkeit der Angabe argumentieren neuerdings aber doch wieder STÄHLIN, Apostelgeschichte 213; PESCH, Apostelgeschichte II 97; GILLMAN, *Timothy* 558. Vgl. auch BÖTTGER, *Paulus* 87. Zustimmende Lit. ist zusammengetragen bei COHEN, *Timothy* 253 Anm. 5 und 6, der selbst der Frage nicht weiter nachgeht.

⁵⁴ Vgl. auch WECHSLER, *Geschichtsbild* 324 Anm. 163.

dung als soteriologisch notwendiger Akt zur Diskussion und führte zur entsprechend scharfen Reaktion des Paulus.⁵⁵ In der Praxis ist es freilich schwierig festzustellen, wann das christologische Fundament berührt ist. Mußner betont zu Recht: „Es gibt keinen Paulus redivivus in der Kirche“⁵⁶, der sich auf den Auferstandenen berufen könnte. Die damalige Konstellation zweier „Maßgebender“ ist unwiederholbar, der konkrete Vorgang der Konfliktbewältigung trägt hingegen beispielhafte Züge. Dieser ist somit – als zweites – zu erhellen. Das Übereinkommen in Jerusalem geht auf eine Diskussion zurück, die man in ihren wesentlichen Schritten noch nachvollziehen kann. Paulus hat zunächst, und dies ist zu betonen, sein Evangelium der ganzen Gemeinde dargelegt. Das αὐτοῖς in 2, 2 greift Ἱεροσόλυμα aus 2, 1 auf⁵⁷ und ist durch κατ' ἰδίαν von den τοῖς δοκοῦσιν in 2, 2c unterschieden.⁵⁸ Der sensus fidelium gilt Paulus also als die tragende Basis.⁵⁹ Erst dann wendet er sich an die Autoritäten in der Gemeinde, die offenbar eine kollegiale Führung bilden.⁶⁰ Daß zwischen den „Angesehenen“ (2, 2.6) und den drei namentlich Genannten, als „Säulen“ Bezeichneten (2, 9), weiter zu differenzieren ist, wird man wohl verneinen dürfen.⁶¹ Paulus hat also zunächst allen, dann auch den Verantwortungsträgern seine Position vorgetragen und damit überzeugt. Er selbst schildert das als Erkenntnisprozeß (vgl. ἰδόντες 2, 7; γνόντες 2, 9)⁶², in dem es um Argumente ging, denen die Mehrheit sich anschloß. Das Partizip ἰδόντες wird allerdings häufig auf die Heidenmission bezogen⁶³: Der faktische Erfolg der paulinischen Heidenmission hätte die

⁵⁵ „An sich ist Beschneidung für Paulus ein Adiaphoron (1. Kor. 7, 19; Apg. 16, 3). Aber hier lag status confessionis vor.“ OEPKE/ROHDE, Brief 76.

⁵⁶ MUSSNER, Galaterbrief 105 f. A 29.

⁵⁷ So auch VERSEPUT, Mission 45; anders BORSE, Brief 77 f.

⁵⁸ So BONNARD, Épître 37; anders BORSE, Brief 77 f., der allerdings die Partikel δέ in seiner Interpretation übersieht.

⁵⁹ „Simply stated, Gal 2, 1–10 is not the story of Paul's encounter with the authoritative figures of the early church, but with the entire Christian community of Jerusalem, naturally conceived as the centre of Jewish Christianity.“ VERSEPUT, Mission 46.

⁶⁰ SCHENKE, Urgemeinde 242–244, spricht sich für eine kollegiale Führung durch die „Säulen“ aus, und „daß Jakobus die Jerusalemer Gemeinde nicht monokratisch leitete“ (S. 244). PRATSCHER, Jakobus 66–70, spricht vom „Säulenkollegium“, innerhalb dessen Petrus eine Vorrangstellung innehatte, die sich später zugunsten des Jakobus verschob.

⁶¹ Vgl. OEPKE/ROHDE, Brief 74; LÜHRMANN, Brief 37; BONNARD, Épître 43; anders MUSSNER, Galaterbrief 115. 120.

⁶² Zur Diskussion um Gal 2, 7 f. als authentisches Protokoll der Abmachung von Jerusalem vgl. McLEAN, Galatians bes. 70 f.; anders SCHMIDT, Missionsdekret 151 f.

⁶³ So z. B. MUSSNER, Galaterbrief 115 f.; SUHL, Konfliktlösungsmodell 80 f.

Jerusalemer von der Richtigkeit der Position des Paulus überzeugt (*ιδόντες* 2, 7).⁶⁴ Dem ist entgegenzuhalten, daß sich Paulus dafür nicht nach Jerusalem hätte begeben müssen. Sein Erfolg war allgemein bekannt und hatte ja gerade zu den Einmischungsversuchen der „Falschbrüder“ geführt. Man sollte *ιδόντες* in 2, 7 demnach als Akt des Einsehens, aber aufgrund der Argumentation des Paulus, verstehen. In deren Rahmen kann Paulus durchaus auch auf seine konkreten Erfolge verwiesen haben.⁶⁵ Das zweite Partizip *γνόντες* (2, 9) steht parallel und in gleicher Bedeutung wie *ιδόντες*.⁶⁶ „Der Grund war also ‚theologische Einsicht‘ (*ιδόντες*). Paulus gibt nicht an, wie und wann es zu dieser Einsicht kam, aber wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß dies auf dem Konvent und erst nach heftiger Auseinandersetzung geschah.“⁶⁷ Die Einzelheiten der Argumentation entfaltet Paulus für die Galater nicht, da er im biographischen Abriß ergebnisorientiert formuliert und lediglich gewisse Fixpunkte festhalten will.⁶⁸

Paulus zeigt also keine Unterwürfigkeit, vielmehr verläuft ein zutiefst dialogischer Prozeß und führt zu einem Einsehen. Bedeutsam in der vom Apostel geleisteten Überzeugungsarbeit ist auch der Stellenwert des hierarchischen Prinzips. Wohl haben die „Säulen“ ein besonderes Gewicht und in der Praxis vermutlich das entscheidende Wort, aber Paulus zeigt ebenso, daß die Zustimmung der Gemeinde(-mehrheit) die unabdingbare Grundlage für alles Weitere bildet.⁶⁹ Für das Verhältnis von Gemeinde und

⁶⁴ Vgl. SUHL, Galaterbrief 3097 Anm. 120.

⁶⁵ Doch selbst wenn Paulus mit seinem Erfolg argumentierte, muß dies nicht als ein (indirektes) Druckmittel verstanden werden, also polemisch, wie SUHL (vgl. vorige Anm.) suggeriert.

⁶⁶ Vgl. BETZ, Galaterbrief 189. Anders BONNARD, *Épître* 42. BORSE, Brief 90 f., erkennt zwar die Parallelität der beiden Verben, bezieht sie jedoch einheitlich auf den Missionserfolg.

⁶⁷ BETZ, Galaterbrief 184.

⁶⁸ Ob der Streit, von dem in Gal 2, 4 f. berichtet wird, gar kein Ereignis des Jerusalemer Konvents war (so z. B. OEPKE/ROHDE, Brief 77; WALKER, Paul) oder doch (so z. B. BETZ, Galaterbrief 173; MUSSNER, Galaterbrief 109 f. mit Anm. 50), ist dabei Nebensache, obwohl letzteres alle Wahrscheinlichkeit für sich hat.

⁶⁹ Diese grundlegende Bedeutung, die Paulus dem *sensus fidelium* zumißt, wird von BONNARD, *Épître* 37, kraß unterbewertet, wenn er schreibt: „C'est avec Jacques, Pierre et Jean que Paul discuta; c'est avec eux que les décisions furent prises, puis communiquées (et non point soumises) à l'église.“ Warum hätte Paulus sich die Mühe machen sollen, der gesamten Gemeinde seine Position darzulegen, und warum schildert er diesen Vorgang als Auftakt seiner Überzeugungsarbeit, wenn die Gemeinde lediglich Befehlsempfängerin war, die nachträglich von Entscheidungen bloß informiert zu werden brauchte. So steht von einer „Mitteilung an die Gemeinde“ auch nichts im Text von Gal 2, 1 ff. und begann das Gespräch auch nicht mit den drei Säulen, wie BONNARD zu suggerieren sucht. Beachtet man, welch weitreichende

Amt in der veränderten Situation der nachapostolischen Zeit, in der es keine zwei „Maßgebenden“ mehr gibt, bleibt doch das vorgelebte Prinzip in Kraft. Es gilt die spannungsvolle Einheit von *sensus fidelium* und Leitungsamt als dialogisch angelegtes Geben und Nehmen im Gleichgewicht zu halten.

Mit der letzten Bemerkung des Paulus in Vers 10, die von einem „Gedenken“ der heidenchristlichen Gemeinden zugunsten der „Armen“, d. h. der judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem spricht, fällt auf das Thema „Konfliktkultur“ noch ein zusätzliches bedeutsames Licht. Die gemeinte Kollekte hat Paulus bis zum erzwungenen Ende seiner Missionstätigkeit beschäftigt. In seinem letzten uns erhaltenen Brief, dem Römerbrief, wertet er das Überbringen des gesammelten Geldes als Abschluß seiner Verkündigungstätigkeit im Osten, vor seiner geplanten Reise über Rom nach Spanien (vgl. Röm 15, 23–28). Dieser Sammlung hat er sich lange gewidmet (vgl. Gal 2, 10; 1 Kor 16, 1–4; 2 Kor 8–9; Röm 15, 23–32).⁷⁰ Ebenso hat ihm die Auseinandersetzung mit jenen extrem konservativen judenchristlichen Kreisen aus (Teilen) der Jerusalemer Gemeinde immer wieder zu schaffen gemacht, wie der Galaterbrief belegt. Obwohl der Erfolg seiner Mission unter den Heiden ihm *per viam facti* recht gab und die Jerusalemer Gemeinde kontinuierlich in finanziell bedrängter Lage war⁷¹, verzichtete Paulus darauf, irgendwelchen Druck auszuüben⁷². Nirgends findet sich ein Hinweis, daß er seine faktische Position der Stärke ausgenützt hätte.⁷³ Gerade dieser Versuchung verfallen aber sowohl

Schlüsse bezüglich der Rangordnung aus der Reihenfolge der Erwähnung von Petrus und Jakobus in Gal 1 f. immer wieder gezogen werden, wird man das in Gal 2, 1 ff. vorausgehende Gespräch Pauli mit der Gemeinde nicht einfach als bedeutungslos abtun dürfen.

⁷⁰ Zu diesem Problemkreis vgl. bes. GEORGI, Kollekte; ECKERT, Kollekte; ZEILINGER, Krieg 249–296.

⁷¹ Das Faktum realer Armut betonen z. B. OEPKE/ROHDE, Brief 85; MUSSNER, Galaterbrief 125 Anm. 126.

⁷² BETZ, Galaterbrief 196, unterstreicht zu Recht den Charakter der „freiwilligen Wohltätigkeit“ der Kollekte, die aber auch Selbstbewußtsein und steigende Bedeutung des Heidenchristentums demonstriert.

⁷³ Vgl. dazu auch die Bemerkung zu SUHL oben S. 15 Anm. 65. REBELL, Gehorsam 38, meint, daß Paulus zumindest bei seiner letzten Reise nach Jerusalem auf den faktischen Erfolg seiner Missionstätigkeit als Argument setzte, „um einen Einstellungswandel bei der Gemeinde zu erzwingen“. Zwar zeigt auch die Apg in ihrer etwas verschlüsselten Darstellungsweise, daß die Heidenmission eine Eigendynamik gewann und mehr und mehr vor vollendete Tatsachen stellte (vgl. Apg 10, 45; 11, 20 f.), von „Zwang“ im Sinne Rebells sollte man aber nicht sprechen.

einzelne Christen als auch Institutionen immer wieder. Paulus gibt hier ein einprägsames Beispiel dafür, daß auch noch so hohe Ziele nicht den Einsatz aller Mittel rechtfertigen.

Der Jerusalemer Konflikt wurde zwar in harter Auseinandersetzung, aber dialogisch bewältigt. Argumente und nicht Machtmittel wurden in die Waagschale geworfen. Die Gleichrangigkeit der Autoritäten charakterisierte ihr Verhältnis zueinander, die Bindung an den Glaubenskonsens der Gemeinde ihr Verhältnis zu dieser.

4. Der Antiochenische Zwischenfall als Beispiel für die Unausweichlichkeit von Konflikten (Gal 2, 11–14)

Auch in der Darstellung des zweiten Ereignisses, des sogenannten „Antiochenischen Zwischenfalls“⁷⁴ (Gal 2, 11–14) spiegeln sich deutlich die aktuellen Vorgänge in Galatien wider⁷⁵: Eindringlinge von außen stören durch ihre theologisch engere Haltung bezüglich des Gesetzes ein offenbar funktionierendes Gemeindeleben. An dieser Stelle kann daher der textpragmatische Zusammenhang zwischen biographischem Abschnitt und restlichem Brief weiter verdeutlicht werden. Andererseits wirft der Text auch das Problem der Unausweichlichkeit von Konflikten auf. Dazu sind einige historische Fragen zu erörtern, ohne daß dies hier den sonst üblichen Schwerpunkt⁷⁶ für die Untersuchung des Abschnitts bildet. Abschließend bleibt zu resümieren, welche Schlüsse aus all dem für die Themenstellung Konflikt und Konfliktkultur gezogen werden können.

Mit Gal 2, 11–14 stehen wir vor einer inhaltlich etwas veränderten Situation im Vergleich zu jener in Jerusalem. In Antiochien in Syrien, der damals drittgrößten Stadt des römischen Imperiums⁷⁷, stoßen wir auf das Phänomen einer Mischgemeinde⁷⁸ aus Juden- und Heidenchristen. In dieser Weltstadt scheint sich ein problemfreies Miteinander beider Gruppen entwickelt zu haben. Auch der in die Gemeinde kommende Petrus hält ganz selbstverständlich, oder zumindest durch die ortsübliche Sitte

⁷⁴ Die umfangreiche Auslegungsgeschichte wurde jüngst aufgearbeitet von WECHSLER, Geschichtsbild 1–295.

⁷⁵ HOLTZ, Zwischenfall 344, spricht zumindest von einer „strukturell vergleichbaren Situation“; BÖTTGER, Paulus 77, sieht auch inhaltliche Parallelen gegeben.

⁷⁶ Zum Diskussionsstand vgl. den Auslegungsteil in der Arbeit von WECHSLER, Geschichtsbild 296–373.

⁷⁷ Zur Charakteristik vgl. KOLLWITZ, Antiochia.

⁷⁸ Zur Entwicklung der christlichen Gemeinde dort vgl. SCHENKE, Urgemeinde 317–326, der mit einem ursprünglich größeren Anteil an Judenchristen in der Kirche Antiochiens rechnet (S. 320).

veranlaßt, Mahlgemeinschaft auch mit Heidenchristen.⁷⁹ Dabei wird an die eucharistische Gemeinschaft gedacht sein, die mit einem gemeinsamen (Liebes-)Mahl verbunden war (vgl. 1 Kor 11, 17–34).⁸⁰ Solche Zusammenkünfte mit Heiden waren nach dem jüdischen Ritualgesetz jedoch verboten, verunreinigte sich der Jude doch dabei und wurde kultisch unrein. Diese Vorschrift wurde im Judentum unterschiedlich weit ausgelegt⁸¹, was die urchristliche Praxis erleichtert hat. In christlichen Gemeinden dürfte Art und Zubereitung der Speisen im Vordergrund gestanden sein⁸², sonst wäre eine Mahlgemeinschaft mit Titus in Jerusalem undurchführbar geblieben. Die Verhältnisse in Antiochien waren mit Sicherheit nicht strenger, sondern eher freizügiger. Jedoch gab es im Judentum auch äußerst rigoristische Ansichten, die jedwede Berührung mit Unbeschnittenen verboten⁸³, wie nicht zuletzt Joh 18, 28 zeigt.⁸⁴ Im Prinzip lief eine solche Haltung auf eine Beschneidungserwartung an die Heiden hinaus. Ein entsprechender Umschwung muß sich in der Gemeinde von Antiochien vollzogen haben,⁸⁵ und *λοιδαίσειν* in 2, 14 dürfte auch eine so umfassende Bedeutung zukommen⁸⁶. Zunächst scheint also eine ziemlich freie Form der Mahlgemeinschaft praktiziert worden zu sein, bis besonders rigoristische Judenchristen in die Stadt kamen und solchen Druck ausübten, daß Petrus, andere Mitglieder der Gemeinde und selbst Barnabas, ein wichtiger Mitarbeiter des Paulus, sich von den gemeinsamen Mählern zurückzogen.⁸⁷ Paulus, der auch hier wieder die Wahrheit des

⁷⁹ Das imperfektische *συνῆσθαι* unterstreicht den dauerhaften Charakter. Vgl. z. B. SUHL, Galaterbrief 3083.

⁸⁰ So LÜHRMANN, Brief 41; HOLTZ, Zwischenfall 347. Für MUSSNER, Galaterbrief 138, könnten auch private Einladungen des Petrus in heidenchristliche Häuser im Hintergrund stehen. Eine Spaltung der Gemeinde in Juden- und Heidenchristen war aber so auf alle Fälle programmiert.

⁸¹ Vgl. dazu den Überblick bei DUNN, Incident 12–25.

⁸² Vgl. MUSSNER, Galaterbrief 140.

⁸³ Vgl. BÖTTGER, Paulus 78 Anm. 6.

⁸⁴ Vgl. dazu SCHNACKENBURG, Johannesevangelium III 278; BROWN, Gospel II 845 f.

⁸⁵ Vgl. LÜHRMANN, Brief 42.

⁸⁶ So zu Recht BÖTTGER, Paulus 80 f. Anders MUSSNER, Galaterbrief 145 Anm. 53; BONNARD, *Épître* 51, die lediglich Reinheitsvorschriften im Blick sehen. Ein umfassenderes Verständnis vermuten BETZ, Galaterbrief 211, und VERSEPUT, Mission 52 f, die die gesamte Tora angesprochen sehen, das Stichwort „Beschneidung“ aber nicht verwenden.

⁸⁷ Über die Gründe für diese einschneidende Verhaltensänderung des offenbar gesamten judenchristlichen Teils der Gemeinde ist viel spekuliert worden. Auch wenn *φοβούμενος* (2, 12) nicht im strengen Sinn des Wortes zu nehmen ist (vgl. Wechsler, Geschichtsbild 333), muß der Grund für eine solche Reaktion ein gravierender gewesen sein. Es könnte sich um eine theologische oder eine praktische Frage gehandelt haben:

Evangeliums (2, 14) gefährdet sieht, widerspricht öffentlich vor der ganzen Gemeinde. Er zieht Petrus zur Rechenschaft und macht ihm und allen deutlich, was ihr Verhalten theologisch bedeutet: Das Gesetz entscheidet über das Heil des Menschen, und Christus, als Konkurrent zu diesem Heilsweg, wäre nicht nur vergeblich gestorben, sondern würde sogar zum Diener, d. h. Wegbereiter der Sünde.⁸⁸ Diese wahre Konsequenz des scheinbar nur Äußerlichkeiten betreffenden Vollzuges des Ritualgesetzes zeigt Paulus in 2, 16–21 in aller Schärfe auf: Gerechtigkeit aus dem Glauben oder Gerechtigkeit aus dem Gesetz.

Die vordergründig der Vergangenheit angehörende Problemstellung des Antiochenischen Zwischenfalls schildert Paulus mit bewußtem Blick auf die Galater. Es ist sicher kein Zufall, daß man nicht eindeutig zu

Theologisch wäre damit zu rechnen, daß die Jakobusleute auf der Einhaltung des Gesetzes für Judenchristen bestanden und von Jerusalemer Verhältnissen ausgingen. Das würde aber voraussetzen, daß Petrus selbst die Abmachung von damals falsch verstanden hat, was extrem unwahrscheinlich ist, oder er und alle Judenchristen in ein Jakobus untergeordnetes Verhältnis geraten sind. „Dieses Gefälle ist jedoch nach allem, was sich erkennen läßt, nicht anzunehmen. So PRATSCHER, Jakobus 80 Anm. 126. – Von einer praktischen Problemstellung geht SUHL, Galaterbrief bes. 3082–3088, aus. Er vermutet einen allgemeinen judenchristlichen Konsens, daß Gesetz und Beschneidung zwar keinen alternativen Heilsweg zum Christusergebnis bilden, die von jüdischer Verfolgung bedrohte Jerusalemer Gemeinde jedoch aus taktischen Gründen die Heidenchristen darauf festlegen wollte. Eine Annahme der dringend benötigten Kollektengelder von Heiden wäre den Jerusalemern ansonsten zum Verhängnis geworden. Diese Konstellation steht hinter dem Antiochenischen Zwischenfall (Gal 2, 10–14) ebenso wie, ein Sabbatjahr später, hinter dem Galaterbrief. Den Schlüssel bietet im Kern also Gal 6, 12. Petrus und die anderen hätten im wahrsten Sinn des Wortes geheuchelt (2, 13). – Trotz guter Argumente bleiben in SUHLs Vorschlag aber doch einige Fragen offen. Ginge es tatsächlich nur um ein taktisches Manöver auf dem Hintergrund einer sonst einheitlichen judenchristlichen Haltung bezüglich heidenchristlicher Freiheit von Gesetz und Beschneidung, wäre der Ton des Briefes doch zu hart und der Inhalt zu grundsätzlich angelegt. Wie kann Paulus von einem „anderen Evangelium“ (1, 6. 7. 8. 9) sprechen, wenn es um eine bloß taktische Verhaltensweise für eine entfernte Gemeinde gehen soll. Hinter Gal 2, 15 ff. schimmert doch die grundsätzliche Infragestellung des Christusergebnisses als Heilsweg durch. Freilich ist zuzugeben, daß diese Grundsätzlichkeit die Sicht des Paulus wiedergibt und Petrus und die anderen den Vorgang vermutlich nicht so beurteilt haben. – Die Frage ist historisch nicht mehr wirklich zu klären und hängt mit weiterreichenden Vorentscheidungen über das Bild der Urchristenheit insgesamt zusammen. Dieses hermeneutische Problem hat WECHSLER, Geschichtsbild 281–285, meisterhaft aufgezeigt.

⁸⁸ Zur viel diskutierten Abgrenzung und der Bedeutung des zweiten Teiles nach 2, 14 vgl. die Diskussion bei WECHSLER, Geschichtsbild bes. 365–373.

entscheiden vermag, ob Paulus in 2, 16–21 noch vom historischen Ereignis berichtet oder sich bereits an die Galater wendet.⁸⁹

Die zwei Konfliktfälle des biographischen Abrisses sind inhaltlich stringent auf den restlichen Brief hingeordnet. Beide Szenen sind durch den Begriff *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* verbunden, der ein paulinisches Hapax darstellt und überhaupt nur im biographischen Abschnitt des Galaterbriefes vorkommt: 2, 5 und 2, 14. Beide Berichte behandeln also ein inhaltlich zusammengehörendes Problem, versuchen jedoch zwei Aspekte davon herauszustellen, die für die Argumentation im Galaterbrief wichtig sind. Zunächst geht es in 2, 5 um die Beschneidung von Heidenchristen, für Paulus gleichbedeutend mit der soteriologischen Entleerung des Christusereignisses. Mit 2, 14 befinden wir uns im Kontext einer Auseinandersetzung um das Ritualgesetz, um die Tischgemeinschaft von Juden(christen) mit Heiden(christen), doch verbirgt sich hinter der vordergründigen Problemstellung auch hier die Frage nach der Beschneidung. Schon die parallele Verwendung von *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* zeigt, daß für Paulus in diesem konkreten Fall⁹⁰ ebenfalls status confessionis vorlag.

Der stringente Bezug zum restlichen Corpus des Galaterbriefes bestätigt sich durch dieselbe Verbindung von Gesetz und Rechtfertigungsproblematik ebendort. Abgesehen von unserem Abschnitt⁹¹ verwendet Paulus *δικαιώω* nur in 3, 8. 11.24; 5, 4 und *δικαιοσύνη* nur in 3, 6.21; 5, 5. Es sind dies Abschnitte, die von einer das Christusereignis entleerenden Observanz des Gesetzes handeln. Im unmittelbaren Kontext wird beide Male das Tun des Gesetzes in seiner Gesamtheit betont (3, 10; 5, 3) und als heilsgefährdend verworfen. In Kap. 5 verknüpft Paulus dann, anders als in Kap. 3, Gesetz und Beschneidung direkt. Der die Position des Paulus zusammenfassende Gegenbegriff zu Gesetz und Beschneidung (5, 2 f.) ist nicht zufällig absolut gebrauchtes *ἡ ἀλήθεια* in 5, 7. Neben 2, 5 und 2, 14 ist dies der einzige weitere Gebrauch des Substantivs im Galaterbrief. Die Brücke zwischen dem Bericht vom Antiochenischen Zwischenfall und der Situation in Galatien bildet also die von gewissen Leuten forcierte Revitalisierung des Gesetzes und damit der alten Heilsordnung.⁹² Wo das

⁸⁹ Vgl. z. B. HOLTZ, Zwischenfall 359 Anm. 37. Auch die Überlegungen bei WECHSLER, Geschichtsbild 373, laufen auf einen bewußt gleitenden Übergang hinaus.

⁹⁰ Zur sonst eher die judenchristliche, weil schwächere Position verteidigenden Haltung des Paulus vgl. oben S. 12 f. mit Anm. 50.

⁹¹ Vgl. *δικαιώω* in 2, 16. 17 sowie *δικαιοσύνη* in 2, 21.

⁹² Zwar sind beim Antiochenischen Zwischenfall die Heidenchristen zunächst nur indirekt von der Revitalisierung des Gesetzes betroffen, wohingegen sie in den galatischen Gemeinden direktes Objekt jener judaisierenden Kreise sind. Dies sollte

Gesetz durch die Praxis in seiner Gültigkeit schon für überwunden erklärt wurde, rückt man es doch wieder in eine – jedenfalls für Paulus – soteriologisch entscheidende Position. Dies bildet den springenden Punkt. Der Konflikt ist unausweichlich, weil inhaltlich notwendig. Ein Nachgeben erweist sich als unmöglich, wo die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiel steht. Darüber hinaus deutet Paulus durch das Erzählte an, daß er keiner Autorität, und sei sie noch so groß, in diesem Punkt Konzessionen zu machen bereit ist. Jedenfalls unterstreicht er im Blick auf die Gegner nochmals seine Entschlossenheit, im Blick auf die galatischen Gemeinden aber auch die Autorität, mit der er sich ausgestattet weiß.⁹³

Die funktionale Ausrichtung des Berichts vom Antiochenischen Zwischenfall auf die galatische Situation liefert auch ein weiteres Argument für die konkrete Herkunft der damaligen Gegner. Das Thema Jerusalem wurde bereits⁹⁴ als deutlich dominant erkannt. Schon immer ist das offene Ende des Berichts über den Konflikt in Antiochien aufgefallen, das von der Reaktion des Petrus nichts verlauten läßt.⁹⁵ Eine Verhaltensänderung des Petrus hätte Paulus ohne Zweifel den Galatern gegenüber erwähnt. Mit Pauli Scheitern in dieser konkreten Auseinandersetzung wird auch allgemein gerechnet.⁹⁶ Andererseits wäre es kontraproduktiv gewesen, dieses Ereignis ins Treffen zu führen, hätte alle Welt gewußt, daß Petrus bei seinem „judaisierenden“ Verhalten blieb. Dies war allerdings nicht der Fall, jedenfalls nicht in späterer Zeit. Petri Erwähnung in 1 Kor 1, 12; 9, 5 belegt seine Tätigkeit in der hellenistischen Welt.⁹⁷ Auch der Bericht in Apg 10 f. spiegelt bei allen historischen Problemen einer harmonisierenden Darstellung doch eine dem späteren urchristlichen Petrusbild adäquate Haltung wider: Petrus hat sich der Heidenmission nicht verschlossen und die Geltung des Ritualgesetzes stark relativiert. Der Antiochenische Zwischenfall war ein den gegebenen Umständen entsprungenes Einzelereignis. Dies wußten auch die Galater. Für Paulus ist dieser Einzelfall aber so wichtig, daß er in seinem Bericht sogar eine für ihn ungünstige Optik in Kauf nimmt. Vermutlich wollte er den Galatern damit nicht nur allgemein seine Entschlossenheit signalisieren, sich „Umfallern“ in den Weg zu

man jedoch nicht überbewerten. Der biographische Abriss bildet eine Einheit. Darin stehen die Heidenchristen, von den Vorgängen direkt oder indirekt betroffen, ganz im Zentrum des paulinischen Interesses.

⁹³ „Er kann so nachdrücklich demonstrieren, daß er als völlig unabhängiger Partner Jerusalems auch früher schon selbst Jerusalemer Autoritäten entgegentrat, wenn sie sich an der Wahrheit des Evangeliums ‚vergingen‘.“ SUHL, Galaterbrief 3098.

⁹⁴ Vgl. oben S. 2 f.

⁹⁵ Zur Diskussion vgl. REBELL, Gehorsam 39 f. mit Lit.

⁹⁶ Vgl. PRATSCHER, Jakobus 78 mit Lit. in Anm. 115.

⁹⁷ Vgl. auch HOLTZ, Zwischenfall 357.

stellen. Wahrscheinlicher zielt sein geschildertes Vorgehen textpragmatisch auf die Bewältigung der Situation in Galatien, die den gesamten biographischen Aufriß prägt. Er will den gleichen Gegnern wie damals – trotz erlittener Niederlage – seinen Willen zum Widerstand ankündigen. So gesehen hat die Annahme, daß seine Gegner im Galaterbrief ebenfalls aus jenen konservativen Jerusalemer Zirkeln stammen, ein zusätzliches Argument für sich.⁹⁸

Zwei Aspekte lassen sich zur paulinischen Darstellung des Antiochenischen Zwischenfalls resümieren: Deutlich wird, daß es zu dieser Zeit eine akzeptierte, moderate judenchristliche Gruppe gab, der auch Petrus, Barnabas und andere angehörten. Die konservativen Judaisten versteiften sich ihrerseits auf einen extremen Standpunkt, der von den konkreten Lebensvollzügen der Gemeinde von Antiochien längst überholt war. Der Konflikt wurde also um vermeintlicher Orthodoxie willen von außen in die Gemeinde hineingetragen und störte bzw. zerstörte ihr Zusammenleben. Andererseits zeigt Paulus aus der Retrospektive, aber mit aktuellem Bezug zu den Galatern auf, daß Konflikte unvermeidbar sein können. Die Entscheidung zwischen einer Rücksichtnahme auf Schwächen, abweichende Meinungen und Konzepte anderer und einem Widerstand aus eigener Überzeugung ist stets neu zu treffen. Ohne Zweifel haben beide Seiten aus ehrlicher innerster Glaubensüberzeugung gehandelt.⁹⁹

Gerade diese letzte Beobachtung, aber auch die vorangegangene Beschäftigung mit Gal 1–2 zeigen, daß der „historische Graben“ jede platte Vereinnahmung der Texte für gegenwärtige kirchliche Konflikte verbietet. Die grundsätzlichen Aspekte paulinischer Konfliktkultur vermögen hingegen einen entsprechenden Denk- und Verhaltenshorizont zu eröffnen.

So ist falsche Konfliktscheu ebenso wenig angebracht wie das Hineintragen von Konflikten in Gemeinden von außen. Respekt vor- und Vertrauen zueinander müssen es andererseits auch ermöglichen, die Kompetenz und den Weitblick einzelner oder einer Minderheit zu akzeptieren, um zu neuen Ufern aufzubrechen. Die Trennung vom jüdischen Gesetz war ein ungemein mutiger Schritt, der auch zahlreiche Unsicherheiten mit sich brachte. Wie diese Spannung gilt es ähnliche ebenfalls gemeinsam zu lösen. Der Respekt vor dem *sensus fidelium* verlangt dabei ein grundsätzlich dialogisches Vorgehen, um anstehende Probleme in Gemeinden zu klären, und verbietet einsame Entscheidungen.

⁹⁸ Vgl. oben S. 1 f. mit Anm. 2.

⁹⁹ „Vor allem ist seinen Gegnern nicht abzusprechen, daß sie bona fide gehandelt haben.“ SÖDING, Gegner 320.

Literaturliste

- BALZ H./SCHNEIDER G.: ἀνατίθεμαι: EWNT I 224.
- BAUER W./ALAND K. und B., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin ⁶1988.
- BEHM J., ἀνατίθεμι κτλ.: ThWNT I 355–357.
- BETZ H. D., Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien (Hermeneia), München 1988.
- BLASS F./DEBRUNNER A./REHKOPF F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁷1990.
- BÖTTGER P. C., Paulus und Petrus in Antiochien. Zum Verständnis von Galater 2. 11–21: NTS 37 (1991) 77–100.
- BONNARD P., L'Épître de Saint Paul aux Galates (CNT(N)9), Neuchâtel ²1972.
- BORSE U., Der Brief an die Galater (RNT 6), Regensburg 1984.
- BROWN R. E., The Gospel according to John (AnCB 29 A), Garden City 1970.
- BRUNT J. C., Rejected, Ignored, or Misunderstood? The Fate of Paul's Approach to the Problem of Food Offered to Idols in Early Christianity: NTS 31 (1985) 113–124.
- BRYAN CH., A Further Look at Acts 16: 1–3: JBL 107 (1988) 292–294.
- COHEN SH. J. D., Was Timothy Jewish (Acts 16: 1–3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilinial Descent: JBL 105 (1986) 251–268.
- CONZELMANN H., Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen ²1981.
- DUNN J. D. G., The Incident at Antioch (Gal. 2: 11–18): JSNT 18 (1983) 3–57.
- DUNN J. D. G., The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2: NTS 28 (1982) 461–478.
- ECKERT J., Die Kollekte des Paulus: Kontinuität und Einheit (Fs. F. Mußner), Freiburg 1981, 65–80.
- GEORGI D., Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem (ThF 38), Hamburg 1965.
- GILLMAN J., Timothy: The Anchor Bible Dictionary VI 558–560.
- HOFIUS O., Gal 1, 18: ἵστορησαι Κηφᾶν: ZNW 75 (1984) 73–85.
- HOLTZ T., Der Antiochenische Zwischenfall (Galater 2. 11–14): NTS 32 (1986) 344–361.
- JEGHER-BUCHER V., Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik. Ein anderes Paulusbild (ATHANT 78), Zürich 1991.
- KOLLWITZ J., Antiochia am Orontes: RAC I 461–469.
- LANG F., Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986.
- LATEGAN B., Is Paul Defending His Apostelship in Galatians? The Function of Galatians 1. 11–12 and 2. 19–20 in the Development of Paul's Argument: NTS 34 (1988) 411–430.
- LINK CH./LUZ U./VISCHER L. (Hg.), Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft . . . Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute, Zürich 1988.
- LOHSE E., Umwelt des Neuen Testaments (GNT 1), Göttingen ⁸1989.
- LÜDEMANN G., Paulus, der Heidenapostel. I. Studien zur Chronologie (FRLANT 123), Göttingen 1980.
- LÜHRMANN D., Der Brief an die Galater (ZBK.NT 7), Zürich 1978.

- LYONS G., *Pauline Autobiography. Towards a New Understanding* (SBL.DS 73), Atlanta 1985.
- McLEAN B. H., Galatians 2. 7–9 and the Recognition of Paul's Apostolic Status at the Jerusalem Conference: A Critique of G. Luedemann's Solution: NTS 37 (1991) 67–76.
- MAIER J., *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels* (NEB.AT Ergänzungsband 3), Würzburg 1990.
- MUSSNER F., *Apostelgeschichte* (NEB.NT 5), Würzburg 1984.
- MUSSNER F., *Der Galaterbrief* (HThK 9), Freiburg ³1988.
- NIEBUHR K.-W., *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62), Tübingen 1992.
- OEPKE A./ROHDE J., *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Berlin ⁵1984.
- PESCH R., *Die Apostelgeschichte. I/II* (EKK 5, 1/2), Zürich 1986.
- PRATSCHER W., *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139), Göttingen 1987.
- REBELL W., *Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus*, München 1986.
- SCHENKE L., *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart 1990.
- SCHILLE G., *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHK 5), Berlin ³1989.
- SCHMIDT A., *Das Missionsdekret in Galater 2. 7–8 als Vereinbarung vom ersten Besuch Pauli in Jerusalem*: NTS 38 (1992) 149–152.
- SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium. III* (HThK 4, 3), Freiburg 1975.
- SCHNEIDER G., *Die Apostelgeschichte. I/II* (HThK 5, 1/2), Freiburg 1980/1982.
- SCHOON-JANSSEN J., *Umstrittene „Apologien“ in den Paulusbriefen. Studien zur rhetorischen Situation des 1. Thessalonicherbriefes, des Galaterbriefes und des Philipperbriefes* (GTA 45), Göttingen 1991.
- SÖDING Th., *Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien. Beobachtungen zu ihrer Evangeliumsverkündigung und ihrem Konflikt mit Paulus*: MThZ 42 (1991) 305–321.
- STÄHLIN G., *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen ¹⁰1962.
- STAMBAUGH J. E./BALCH D. L., *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments* (GNT 9), Göttingen 1992.
- STROBEL A., *ἀνάγκη καὶ*: EWNT I 185–190.
- SUHL A., *Der Galaterbrief – Situation und Argumentation*: ANRW II 25.4 (1978) 3067–3134.
- SUHL A., *Ein Konfliktlösungsmodell der Urkirche und seine Geschichte*: BiKi 45 (1990) 80–86.
- VERSEPUT D. J., *Pauls' Gentile Mission and the Jewish Christian Community. A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2*: NTS 39 (1993) 36–58.
- WALKER W. O., Jr., *Why Paul Went to Jerusalem: The Interpretation of Galatians 2: 1–5*: CBQ 54 (1992) 503–510.
- WEISER A., *Die Apostelgeschichte. I/II* (ÖTK 5, 1/2), Gütersloh 1981/1985.

JENKS, Gregory C.: *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth* (BZNW 59). Berlin: Walter de Gruyter, 1991. Geb. XXVII/416 S. 158,- DM.

Die am Department of Studies in Religion an der Universität Queensland (Australien) angefertigte Dissertation hat sich zum Ziel die Erforschung des Ursprungs und der Entwicklung des Antichristmythos in der Literatur des frühen Christentums gesetzt. Nachdem der Verf. im 1. Teil seiner Arbeit bei dem Bemühen, die Vollgestalt des Antichristmythos zu erfassen, dessen Vorkommen in der christlichen Literatur des 3. Jahrhunderts (von Irenäus bis zu Viktorin von Pettau) untersucht hat, beschäftigt er sich im 2. Teil mit der für die Ausgestaltung des Antichristmythos maßgeblichen jüdischen Literatur aus der hellenistischen Epoche (darunter Daniel, die Deuterokanonika, das Schrifttum von Qumran und einige Pseudepigraphen), um schließlich im 3. Teil das Aufkommen und die Entwicklung des Antichristmythos in seiner Ganzheit kritisch darzustellen. Das Ergebnis lautet kurz zusammengefaßt: „It appears that the most significant aspect of the Antichrist myth, in terms of its development as a distinct mythic tradition, was the idea that there would be an eschatological pretender to the role which Christians ascribed to Jesus. The Antichrist myth was thus one example of a larger category of Jewish and Christian mythic traditions that dealt with evil as opposition to God“ (362).

Positiv ist an dieser umfangreichen und gelehrten Untersuchung hervorzuheben, daß der Verf. hier einen instruktiven Überblick über die Behandlung der Antichristthematik in der frühchristlichen Literatur vorgelegt hat, wobei der Umstand besondere Erwähnung verdient, daß er die griechischen, hebräischen und lateinischen Quellen im Urtext und mit einer englischen Übersetzung versehen zitiert. Eine gute Hilfe bei der Durchsicht der Arbeit bieten 33 Tabellen mit jeweils kurzgefaßten Zusammenstellungen der wichtigsten Stichwörter zu den historischen und theologischen Ausführungen.

Negativ anzumerken ist, daß der Verf. seiner Arbeit die für die ntl. Antichristforschung typische Engführung des Themas zugrunde gelegt hat, nach der die Antichristgestalt wegen ihres eschatologischen Charakters nahezu ausschließlich auf die Person des Messias bezogen erscheint und das Auftreten dieses Widersachers Christi nur noch in die Endzeit vor dem Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes fällt, während die für die ganze Weltgeschichte geltende widergöttliche Opposition gegen die Gottesherrschaft fast unberücksichtigt bleibt. Der Grund für diese Engführung liegt, wie dies auch die vorliegende Untersuchung belegt, in dem Übergewicht der religionsgeschichtlichen Fragestellung und in dem Fehlen einer theologisch ergiebigen biblischen Traditionsgeschichte, zu der bei der Antichristgestalt auch ein breiter Überlieferungsstrom im Alten Testament gehört (der Antijahwe als König von Assur, als Gog von Magog und als Nebukadnezar im Juditbuch). Theologisch fragwürdig und hermeneutisch irreführend ist sodann die Rede von einem Antichrist „mythos“ (in einem Atemzug mit dem Chaoskampf „mythos“), weil so weder die Antichristvorstellung und die ihr zugeordnete Tradition noch der ihr eigentümliche metahistorische Realitätsgehalt angemessen erfaßt werden. Kurz: die theologische Behandlung der Antichristthematik befriedigt in dieser Untersuchung nicht.

E. Haag, Trier

- ACKER, L. van: Hildegardis Bingensis – Epistolarium II XCI–CCLR (Corpus Christianorum CM 91 A). Brepols: Tournai 1993, S. 231–554, kart., o. Pr.
- ALYMOV, Viktor: Die Heimkehr der russischen Seele. Ein Erlebnisbericht über Glaube und Ehe. Mit einem Vorwort von Tatjana Goritschewa. Köln: Styria-Verlag 1993, 187 Seiten, kart., 29,80 DM.
- BAUMANN, Eduard H. L.: Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum“ von 1523. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1993, 336 Seiten, kart., 48,- DM.
- EDER, Karl/SIRCH, Bernhard (Hrsg.): Auf dem Weg zur Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst. Bamberger Gebet- und Gesangbücher von 1575 bis 1824. Dissertationen Theologische Reihe, Band 56. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1993, LIV/402 Seiten, Anhang 161 Seiten, kart., o. Pr.
- FRIELINGSDORF, Karl: Mein Leben annehmen. Der pastoraltherapeutische Impuls der Schlüsselmethode. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1993, 244 Seiten, kart., 36,- DM.
- GATZ, Erwin: Geschichte des Kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band III. Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke. Freiburg: Herder Verlag 1994, 317 Seiten, geb., 58,- DM.
- GHISELLI, Anja/KOPPERI, Kari/VINKE Rainer, (Hrsg.): Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 31. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 21. Erlangen: Marthin-Luther-Verlag 1993, 185 Seiten, kart., o. Pr.
- GRABNER-HAIDER, Anton: Kritische Anthropologie: Religions-Wissenschaftliche Studien 29. Würzburg: Echter Verlag 1993, 371 Seiten, kart., 64,80 DM.
- GUTH, Hans-Jürgen: Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozeßrecht der römisch-katholischen Kirche in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 38 der Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1993, XXXIX/304 Seiten, brosch., Fr. 48,-.
- HAWEL, Peter: Das Mönchtum im Abendland. Geschichte. Kultur. Lebensform. Freiburg: Verlag Herder 1993, 480 Seiten, geb., 98,- DM.
- HORSTMANN, Johannes (Hrsg.): Wende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche? Kath. Akademie Schwerte. Akademie-Vorträge 43. Schwerte: Viktor-Verlag 1993, 147 Seiten, kart., 15,- DM.
- HURTH, Elisabeth. Der literarische Jesus. Theologische Texte und Studien, Band 3. Hildesheim: Georg Olms Verlag 1993, 231 Seiten, kart., 49,80 DM.
- KREMER, Jacob (Hrsg.): Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1993, 180 Seiten, brosch., ÖS 190,-, Sfr. 28,50, 28,- DM.
- KRUTTSCHNITT, Elke: Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches“. Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Band 7. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1993, 428 S., kart., 52,- DM, ÖS 406,-, Sfr 53,50.
- LÄPPLE, Alfred: Kindheitsgeschichte Jesu. Kanonische und außerkanonische Überlieferungen. Kath. Akademie Schwerte. Akademie-Vorträge 39. Schwerte: Viktor-Verlag 1993, 106 Seiten, kart., 15,- DM.
- LÉON-DUFOUR, Xavier: Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome III. Les adieux du Seigneur (chapitres 13–17) Parole de Dieu. Paris. Éditions du Seuil 1993, 185 Seiten, Paperback, o. Pr.

- LESCH, Karl Josef / SALLER, Margot (Hrsg.): Warum, Gott . . . ? Der fragende Mensch vor dem Geheimnis Gottes. Vechtaer Beiträge zur Theologie 2. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 1993, 266 Seiten, Paperback, 39,- DM, ÖS 304,-, Sfr. 40,20.
- LOCHBRUNNER, Manfred: Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (Hereditas: Studien zur Alten Kirchengeschichte 5). Bonn: Borengässer. 1993. XLIV/386 Seiten. Geb. o. Pr.
- LÜLF, Franz: Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland. Münsteraner Theologische Abhandlungen 26. Altenberge. Oros Verlag 1993, 378 Seiten, 64,80 DM.
- MOELLER, E. / CLÉMENT, I. M. / T WALLANT, B. C. (Hrsg.): Corpus Orationum III D 2 (Corpus Christianorum SL 160 B): Brepols: Tournai 1993, LXIV + 307 S. kart., o. Pr.
- MOMMSEN, Wolfgang: Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan. Münsteraner Theologische Abhandlungen 25. Altenberge: Oros Verlag 1993, 228 Seiten, kart., 34,80 DM.
- MOOREN, Thomas: Purusha – oder der messerscharfe Weg zum Selbst. Selbst- und Selbsterfahrung in Islamischer und hinduistischer Mystik. Religions-Wissenschaftliche Studien 31. Würzburg: Echter Verlag 1993, 195 Seiten, kart., 39,80 DM.
- MUSSNER, Franz: Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. St. Ottilien: EOS Verlag 1993, brosch., 156 Seiten, 14,- DM.
- NAAB, Erich (Hrsg.): Ex latere. Ausfaltungen communaler Theologie. Extemporalia – Fragen der Theologie und Seelsorge. Eichstätt: Franz Sales Verlag 1993, 285 Seiten, kart., 35,- DM, ÖS 273.00, Sfr. 36.00.
- PUZA, Richard / KUSTERMAN, Abraham Peter (Hrsg.): Staatliches Religionsrecht im Europäischen Vergleich. Band 40 der Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1993, 204 Seiten, brosch., 39,- DM, Fr. 34,-, ÖS 304,-.
- Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte. Herausgegeben vom Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Band 12. Sigmaringen: Thorbecke Verlag 1993, 376 Seiten, kart., 44,- DM, ÖS 350,-, Sfr 44,-.
- SCHEIDLER, Monika: Christliche Communio und kommunikatives Handeln. Eine Leitperspektive für die Schule. Münsteraner Theologische Abhandlungen 27. Altenberge: Oros Verlag 1993, XII und 423 Seiten, kart., 69,80 DM.
- STEIN, Edith. Theresia Benedicta a Cruce OCD: Der Aufbau der menschlichen Person. Edith Steins Werke XVI. Freiburg: Herder Verlag 1994, 200 Seiten, geb., 48,- DM.
- TEBARTZ-van ELST, Franz-Peter: Der Erwachsenen Katechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. Münsteraner Theologische Abhandlungen 28. Altenberge: Oros Verlag 1993, 629 Seiten, kart., 89,80 DM.



Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Die Konfessionalisierungsprozesse im 16. Jahrhundert bestimmen uns auch heute noch fortwirkend mit. Sie bleiben ein Grundthema, auch in der historischen Forschung

In der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung“ (KLK) erscheint darum eine zusammenhängende Folge von insgesamt sieben Bänden zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter, eine regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenschau. Das Werk ist einheitlich angelegt. In sachlich-objektiver, von konfessioneller Polemik freier Darstellung bietet es eine knappe, aber fundierte und übersichtliche Orientierung über das jeweilige Territorium und skizziert die politische und die Kirchengeschichte von etwa 1500 bis 1650. *In der Planung Hef 6 und 7: Ergänzungen, Bilanz und Register.*

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER**.

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1992, 2. Auflage, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,- DM.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklen-

burg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1993, 3. Auflage, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM.

3. Der Nordwesten: Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. 1991, 235 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM.

4. Mittleres Deutschland: Ernestinisches Sachsen, kleinere thüringische Gebiete – Frankfurt am Main, Friedberg, Wetzlar – Kurmainz – Würzburg – Fulda – Bamberg – Eichstätt – Reichsritterschaft in Franken – Wertheim – Nassau, Ottonische Linien – Hessen. 1992, 288 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM.

5. Der Südwesten: Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz – Kurtrier – Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt – Lothringen, Metz, Toul, Verdun – Baden und badische Kondominate – Württemberg – Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten – Rottweil und die katholischen Reichsstädte im Südwesten – Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster – Die österreichischen Vorlande – Schweiz. 1993, 323 Seiten, 11 Karten, kart. 39,80 DM.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.



Naturrecht und Sozialtheologie

Peter Schallenberg

Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960). In einem ersten Teil bilden die beiden deutschen Moraltheologen Joseph Mausbach (1861–1931) und Gustav Ermecke (1907–1987) den Fluchtpunkt der geschichtlichen Skizze. Im zweiten und dritten Teil wird das Verständnis von Naturrecht dieser beiden Autoren als typisch für die Moraltheologie unseres Jahrhunderts ausführlich erläutert und die Relevanz einer erneuerten Sicht von Naturrecht für Moraltheologie und Sozialethik diskutiert.

Angesichts heutiger ökologischer und bioethischer Probleme wird die Frage nach dem Naturrecht von neuem aktuell. Die katholische Moraltheologie könnte eine Brücke schlagen zwischen Menschenbildern naturwissenschaftlicher und theologischer Herkunft. 1993, XLVI und 283 Seiten, kartoniert,
DM 57,- / öS 456,- / sFr 57,- · ISBN 3-402-04536-2

Vom Mangel zum Überfluß. Die bedürfnisethische Frage in der Industriegesellschaft

Von Stephan Wirz

Die moderne Industriegesellschaft weckt immer neue Bedürfnisse im Menschen. Sind diese Bedürfnisse illegitim, wie es u. a. Fromm, Marcuse und Galbraith behaupten? Führt uns das marktwirtschaftliche System in einen sozial- und umweltzerstörerischen Konsumismus? Auf diese drängenden gesellschaftspolitischen Fragen gibt Wirz eine anthropologisch und ethisch fundierte Antwort.

Neben der Herausarbeitung der gesellschaftlichen, insbesondere ökonomischen Strukturen, die die menschliche Bedürfniswelt mitbestimmen, werden die Reichweite exemplarischer Kritikansätze des 19. und 20. Jahrhunderts analysiert, aber auch deren Grenzen aufgezeigt. Schließlich entwickelt der Verfasser einen eigenen Ansatz, der entsprechend der modernen Anthropologie auf der Bedürfnisoffenheit des Menschen beruht. Die offene Bedürfniskultur liberaler Industriegesellschaften erscheint somit als durchaus kompatibel mit der naturalen Verfaßtheit des Menschen. – 1993, VIII und 208 Seiten, kartoniert,
DM 48,- / öS 384,- / sFr 48,- · ISBN 3-402-04535-4

Aus der Reihe

Schriften des Instituts

für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster

Kreuzweg zum Totengedenken

Mittragen



KREUZWEG DER TRAUERNDEN
TOTENGEDENKEN

Nikolaus Föhr / Josef Stiren

Mittragen

Kreuzweg der Trauernden
Totengedenken

Mit Holzschnitten
von Walter Habdank

52 Seiten, gebunden,
SFr. 20,40 / ÖS 155,- / DM 19,80
ISBN 3-7902-0052-2



In der Trauer muß das Kreuz der Angst und der Verlassenheit, des Kummers und des Leids getragen werden.

„MITTRAGEN“ ist eine neue Art des Totengedenkens neben dem herkömmlichen Rosenkranz. Es ist aufgebaut als Kreuzweg mit sieben Stationen, der ältesten Form dieses Gebetes.

Zugrunde liegt der Gedanke, daß die Trauernden ein Stück ihres Weges gemeinsam mit Jesus gehen.

Bei den sieben Stationen des Kreuzwegs stehen die Beter mit Jesus in einer Schicksalsgemeinschaft. Die biblischen Texte haben in dieser Situation eine besondere Aussagekraft. Die eindrucksvollen Bilder von Walter Habdank führen den Betrachter in eine tiefe Beziehung zum leidenden und auferstandenen Christus.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

... für Christen von heute



Hugolinus Langkammer

Das Glaubensbekenntnis

Ruf für Christen von heute

168 Seiten, gebunden

DM 26,80 / öS 209,- / sFr 28,10

ISBN 3-7902-0450-1



Die Wahrheiten des Christlichen Glaubens sind gültig für alle Zeiten und jeden Christen. Als Offenbarungsmedien öffnen sie den Weg zur Erkenntnis Gottes und zur Liebe Gottes und des Menschen. Enthalten sind sie in einem Text, den wir Credo oder Glaubensbekenntnis nennen. Er ist wie ein Vermächtnis der Kirche, in dem das Fundamentale des Christlichen Glaubens in heiligen, vertrauten und überlieferten Worten für alle Zeiten aufbewahrt wird.

Doch jede Zeit ist anders und die Menschen auch. Das verlangt ein immer wieder neues Durchdenken der Glaubenswahrheiten. Die Erklärung sollte deshalb so gestaltet sein, daß sie zu einem neuen Erlebnis des Christ-Seins führt und ein intensiveres Leben aus dem Glauben bewirkt.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Heft 2
April, Mai, Juni 1994
103. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Franz Ronig, Trier
Erzbischof Egbert von Trier (977–993)

Werner Schüssler, Trier
Das Gebet im Horizont des Verhältnisses
von Philosophie und Religion

Gerd Neuhaus, Essen
Durften die aus Bergen-Belsen Befreiten
Gott danken? – Zur Theodizeefrage
im Werk Eugen Drewermanns

Ludwig Hagemann, Mannheim
Der Islam in Verständnis und Kritik
bei Martin Luther

Paulinus-Verlag Trier

Besprechungen –
Neue theologische Literatur

INHALT

AUFSÄTZE

Franz Ronig: Erzbischof Egbert von Trier (977–993)	81
Werner Schüssler: Das Gebet im Horizont des Verhältnisses von Philosophie und Religion	92
Gerd Neuhaus: Durften die aus Bergen-Belsen Befreiten Gott danken? Zur Theodizeefrage im Werk Eugen Drewermanns	113
Ludwig Hagemann: Der Islam in Verständnis und Kritik bei Martin Luther ...	131

BESPRECHUNGEN	152
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	161
-----------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. DDr. Franz Ronig, Windstraße 4, D-54290 Trier

Priv.-Doz. DDr. Werner Schüssler, Auf Schwarzfeld 3a, D-54292 Trier

Priv.-Doz. Dr. Gerd Neuhaus, Kohlenstraße 49, D-45289 Essen

Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Universität: Kath. Theol., D-68131 Mannheim

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



Titelblatt zu einer Handschrift des Registrum Gregorii

(Trier: Stadtbibliothek)

IN TEMPORIBUS QUONDAM TRANQUILLAE PACIS SERENIS
CAESARIS OTTONIS ROMANAE SCEPTA TENENTIS
ITALIAE NEC NON FRANCORUM IMPERARIENTIS.
HOC IN HONORE TUO SCRIPTUM EST PITHAGORAE VOLUMEN
AURO CONTECTUM GEMIS PULCHERRIME COPTUM
HERBERTUS CIERIUS SIT PRESUL TREVIRORUM
MAGNIFICENTIA QUI COMPATER IMPERATORIS
FUIT IN TOTA CUNCTIS GRATISSIMUS AQUILA
QUI PATRI ET PATRIA IMPERIALI REXIT HONORE
IN SICCIA CULTOR QUI PACIS SEMPER AMATOR
IN SICCIA CLARIS QUI FUIT SUBIO TRIUMPHIS
AQUILA QUAE PER HERBERTIS SUB REGE QUERE
IN SICCIA SICCIA CIDA POPULOS IN PACI REGEBAT
DITIOR DONTI PAULATIM DECOLORATA
LIBELLIS RABIES ITA MOR SUCCESSIT HABENDI
SCEPTRIGER IMPERII QUI POSTQUAM STRINXERIT
DITIOR ROMANAE AD ATRIA PELHI SEPULTUS
VITAE QUAE HERETUS SCEPTUS IN ATRIA REGNI

Widmungsgedicht zu einer Handschrift des Registrum Gregorii

(Trier: Stadtbibliothek)

Erzbischof Egbert von Trier (977–993)*

Als vor einigen Jahren die 1000jährige Wiederkehr des Todestages von Erzbischof Egbert am heutigen 9. Dezember 1993 in Sicht kam, war es außer Zweifel, daß man diesen Tag durch eine Gedächtnisfeier begehen müßte. Außerdem wurde die Frage diskutiert, ob man aus diesem Anlaß eine Ausstellung organisieren solle. Hier stellten sich Zweifel ein, da es unmöglich erschien, alle jene Werke, die unter Egbert und auch für ihn geschaffen wurden, in einer Ausstellung in Trier versammeln zu können. Die restriktiven Ausleihvorschriften mancher Museen, zum Teil in der Form von regelrechten Ausleihverböten, schoben da einen Riegel vor¹.

So reifte der Gedanke, an der Stelle einer realen Ausstellung in Anlehnung an einen Buchtitel von André Malraux („Le Musée Imaginaire“²) eine „Exposition imaginaire“ zu veranstalten. Diese liegt am heutigen Tag in der Gestalt eines zweibändigen Werkes über Erzbischof Egbert und seine Zeit vor³. In einem Tafelband sind alle Werke, die für Egbert entstanden oder in seinem unmittelbaren Umkreis angefertigt wurden, abgebildet und mit Kurzkomentaren erläutert⁴. In einem Textband sind Aufsätze der verschiedensten Thematik vereinigt, die helfen sollen, das Bild Egberts und seines geistigen und politischen Umfeldes darzustellen. Sehr gern hätten wir noch weitere Autoren und Aspekte zur Sprache gebracht; manches mußte aber an den Verhältnissen und Umständen seine Grenze finden. Vielleicht fühlen sich weitere Forscher angeregt

* Ansprache bei der Festakademie aus Anlaß der 1000jährigen Wiederkehr des Todestages von Erzbischof Egbert (977–993) am 9. Dezember 1993.

¹ So leiht z. B. das Musée Condé in Chantilly nicht aus. Und gerade von dort hätten wir zwei wichtige Exponate erbitten müssen, ohne die eine Egbert-Ausstellung nicht zu bestreiten ist: das Kaiserblatt und das Sakramentar aus Lorsch.

² A. MALRAUX, *Psychologie de l'Art*, 3 Bde. 1947–50. Deutsch: A. MALRAUX, *Psychologie der Kunst. Das imaginäre Museum*. (rowohlts deutsche enzyklopädie. Kunstgeschichte.) Hamburg 1957, bs. S. 7–12.

³ Egbert, Erzbischof von Trier 977–993. Gedenkschrift der Diözese Trier zum 1000. Todestag. Herausgegeben von F. J. RONIG unter Mitarbeit von A. WEINER und R. HEYEN. (Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes und seiner Nachbargebiete, herausgegeben vom Rheinischen Landesmuseum Trier, Beiheft 18.) – Bd. 1: Katalog- und Tafelband; Bd. 2: Aufsätze. (Selbstverlag des Rheinischen Landesmuseums Trier) Trier 1993.

⁴ Für die Gestalt des Buches diente als Anregung die „Rheinische Schatzkammer“ von H. SCHNITZLER. 2 Bde. Düsseldorf 1957, 1959.

und ermuntert, durch nachfolgende Beiträge Lücken in diesem Bild zu schließen.

Es sei an dieser Stelle allen gedankt, die jeweils auf ihre Weise mitgeholfen haben, die beiden vorliegenden Bände zu schreiben, zu finanzieren und zu drucken⁵.

Neben dieser Buchpublikation haben die Stadt Trier und die Hohe Domkirche Trier dennoch nicht ganz auf eine Ausstellung verzichtet. In den Räumen des Domschatzes sind für kurze Zeit jene Egbertischen Werke (und solche aus seiner Umgebung) versammelt, die heute noch in Trier, wenn auch in getrennten Sammlungen aufbewahrt werden.

Wenden wir uns nun Egbert selbst zu, dessen Gedächtnis wir heute, am Festtag des heiligen Eucharius, des ersten Trierer Bischofs, feiern. Die Ursache dieser gemeinsamen Feier ist die Tatsache, daß Egbert heute⁶ vor 1000 Jahren zu seinem Lieblingskloster im Süden vor den Mauern der Stadt pilgerte und dort am Grab des heiligen Eucharius mit „seinen“ Mönchen eine Pontifikalmesse im Gedächtnis an den ersten Trierer Bischof zelebrierte. Nach der Liturgie befahl ihm ein Unwohlsein; er mochte die angebotenen Speisen nicht mehr essen und brach schnell auf. Auf dem Rückweg in die Stadt verschlimmerte sich am Olewiger Bach die Krankheit

⁵ Die beiden Bände konnten gedruckt werden mit der finanziellen Hilfe der Kulturstiftung Rheinland-Pfalz, der Stadtparkasse Trier, der Kreissparkasse Trier-Saarlouis und der Diözese Trier.

⁶ Der genaue Todestag Egberts wird von den mittelalterlichen Quellen nicht genannt. Aus seiner geliebten Abtei wurde er am Euchariusfest krank in die Stadt zurückgebracht, wo er „kurz darauf“ starb. Das Datum des Euchariusfestes wird im Lexikon für Theologie und Kirche (Ausg. 1959, Bd. 3, Sp. 1165 f.) angegeben: 9. bzw. 10. Dezember. – C. BROWER und J. MASEN (*Antiquitatum et Annalium Treverensium libri XXV*, Lüttich 1670, S. 492) nennen als Datum des Euchariusfestes in der Marginalie den 8. Dezember. Das Euchariusfest dürfte später (bezeugt 1380) wohl mit Rücksicht auf das (jüngere) Fest der Immaculata Conceptio B.M.V. (8. 12.) um einen Tag verschoben worden sein (A. KURZEJA, *Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche*. Münster 1970, S. 169 f.). Ebenfalls bei BROWER (S. 493) finden wir als Todestag Egberts verzeichnet: „Ceterum memoria Egberti passim in ritualibus et antiquis fastorum libris ad nonum diem decembris annotata; et proprie quidem Caradonensibus inscriptum membranis. V. Idus Decembr. Egbertus Archiepiscopus Tr. anno dominicae incarnationis DCCCCXCIII“: Das ist der 9. Dezember. Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche und der Kalender Balduins nennen Eucharius am 8. Dezember (KURZEJA, S. 78). In einem Nekrolog aus Karden (14. Jh. Trier, Stadtbibliothek, Dep. Kesselstatt 8200, fol. 47v; Hinweis von Herrn Dr. Nolden) sind das Euchariusfest und Immaculata Conceptio beide auf den 8. Dezember notiert: „VI Idus Eucharii epi. Conceptio bte Marie.“ Wenn also die Voraussetzungen stimmen, wäre Egbert am 8. Dezember in St. Eucharius gewesen und wohl am 9. Dezember gestorben.

rapide (Schlaganfall?), an deren Folgen er noch an demselben Tage (oder bald darauf) starb⁷. Er fand sein Grab in der von ihm an der Nordmauer des Domes erbauten zweigeschossigen Andreaskapelle, in der er schon seinen Vorvorgänger, den aus Italien überführten Erzbischof Heinrich, beigesetzt hatte⁸. Leider ist die Kapelle mit ihren beiden Bischofsgräbern 1792 dem Unverständnis eines Domherren zum Opfer gefallen⁹. In diesen unseren Tagen wurde der Grundriß der Andreaskapelle mit Steinplatten ausgelegt und sichtbar gemacht. Auf unserem Weg in den Dom und in die dortige Ausstellung werden wir an jener Stelle vorübergehen und in kurzem Gedächtnis verweilen können. „Mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum dei!“ „Gedenket eurer Vorsteher, die euch das Wort Gottes verkündet haben!“¹⁰

Um sich der Gestalt Egberts zu nähern, nehmen wir ein Dokument zu Hilfe, das für die Prachtausfertigung der Handschrift eines *Registrum Gregorii*, einer Sammlung der Briefe Papst Gregors des Großen, für den Trierer Dom geschaffen wurde¹¹. Es ist ein Gedicht in Hexametern, das mit Gold auf Purpur geschrieben wurde, in jener Hochform der Kalligraphie, die wir jenem Meister verdanken, der von dieser Handschrift seinen Notnamen empfangen hat; es ist der „Meister des *Registrum Gregorii*“, kurz Gregormeister genannt. Das Gedicht, aus dem die des Lateins Kundigen unter uns sofort den Ductus und teilweise sogar den Wortlaut aus Vergils Aeneis heraushören, lautet in seiner lateinischen Sprache¹²:

⁷ *Gesta Treverorum*, ed. J. H. WYTTENBACH, I, 1836, S. 118 f. = MGH SS 8, S. 171.

⁸ Ebd. S. 119 = MGH SS 8, S. 171. N. IRSCH, *Der Dom zu Trier (Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz)*. Düsseldorf 1934, S. 182. KURZEJA (wie Anm. 4), S. 210. J. ZINK, *Die Baugeschichte des Trierer Domes von den Anfängen im 4. Jahrhundert bis zur letzten Restaurierung*. In: *Der Trierer Dom. Mit Beiträgen von ...* Redaktion: F. J. RONIG. (Jb. 1978/79 des Rhein. Vereins für Denkmalpflege und Landschaftsschutz.) Neuss 1980, S. 34. Am Todestag (samt Vigil) von Erzbischof Egbert hielt früher das Domkapitel eine *Statio* an seiner Grabkapelle: KURZEJA, S. 343; S. 437: „*Hac die post nonam cantantur vigilie sollempnes domini Ekeberti archiepiscopi Treverensis in capella beati Andree*“ (= Am Euchariustag).

⁹ „Man sagt, ein Domherr habe ihre Zerstörung betrieben, um eine bequemere Durchfahrt für seine Equipage zu erhalten.“ Ph. de LORENZI, *Der Dom zu Trier seit seiner Vollendung (1196) mit einem Ausblick auf dessen beabsichtigte Restauration*. In: *Pastor Bonus* 3, 1891, S. 341–345, hier: S. 343, unter Berufung auf J. Marx 4, 54. Vgl. J. ZINK (wie Anm. 6), S. 89, A. 216.

¹⁰ Hebr. 13, 7.

¹¹ Trier, Stadtbibliothek, Hs. 171/162a. Egbert 1993 I, Nr. 6. (Lit.)

¹² MGH Poet lat, V, S. 429. P. E. SCHRAMM und F. MÜTHERICH, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*. München 1962, Nr. 82. Vor dem Jahr 1000. *Abendländische Buchkunst zur Zeit der Kaiserin Theophanou*. Ausstellungskatalog, Nr. 37 (mit Übersetzung).

(1) TEMPORIBUS QUONDAM TRANQUILLA PACE
SERENIS

CAESARIS OTTONIS ROMANA SCEPTRA TENENTIS,
ITALIAE NEC NON FRANCORUM IURA REGENTIS
HOC IN HONORE TUO SCRIPTUM, PETRE SANCTE,
VOLUMEN

(5) AURO CONTECTU, GEMMIS PULCHERRIME
COMPTUM,

EKBERTUS FIERI IUSSIT PRESUL TREVIRORUM,
MAGNIFICI FUERAT QUI COMPATER IMPERATORIS
EIUS ET IN TOTA CUNCTIS GRATISSIMUS AULA,
QUI PATER ET PATRIAM IMPERIALI REXIT HONORE,

(10) IUSTITIAE CULTOR¹³, QUI PACIS SEMPER AMATOR
EXSTITIT ET CLARIS QUI FULSIT UBIQUE TRIUMPHIS.

AUREA¹⁴ QUAE PERHIBENT ISTO¹⁵ SUB REGE FUERE
SAECULA: SIC PLACIDA POPULOS IN PACE REGEBAT
DETERIOR DONEC PAULATIM AC DECOLOR AETAS

(15) ET BELLI RABIES ET AMOR SUCCESSIT HABENDI.
SCEPTRIGER IMPERIUM QUI POSTQUAM STRENUE REXIT,
DECESSIT ROMAE TUA AD ATRIA, PETRE, SUPULTUS,
VIVAT UT AETHEREI SUSCEPTUS IN ATRIA REGNI.

In deutscher Übersetzung:

„Ein ruhiger Friede bescherte einst freundliche Zeiten. Kaiser Otto führte das römische Szepter und regierte die Reiche Italiens und der Franken. Da wurde dieses Buch zu deiner Ehre, Petrus, geschrieben: mit Gold bedeckt und mit Gemmen aufs herrlichste geschmückt.

Egbert, der Vorsteher der Trierer, hieß es machen. Er war ein vertrauter Freund seines hochgepriesenen Kaisers, (mit Dank erfüllt und) hochbeliebt am ganzen Hofe.

In kaiserlicher Würde regierte er (Otto) als Vater das Vaterland: er pflegte die Gerechtigkeit und liebte den Frieden. Überall strahlte er in herrlichen Triumphen.

„Unter diesem Könige blühte das Goldene Zeitalter. So herrschte er über die Völker in sanftem Frieden. Bis dann aber nach und nach eine

¹³ Justitiae Cultor: vgl. Lucanus, De bello civili (Pharsalia), 2, 389, kommt öfter vor. Vgl. MGH Poet lat, V, S. 429, Anm. zu 10.

¹⁴ Die nächsten vier Zeilen wörtlich aus Vergil, Aeneis 8, 324–327. Vgl. MGH Poet lat, V, S. 429, Anm. zu 12–15.

¹⁵ Statt „isto“ steht im kritischen Text „illo“; diese Variante scheint außer im vorliegenden Trierer Text nicht bezeugt zu sein.

entartete und dunkle Zeit folgte: Raserei des Krieges und Gier nach Besitz.⁶

Nachdem der Szepterträger das Reich streng regiert hatte, starb er in Rom und wurde in deinem Vorhof, Petrus, begraben.

Er möge leben wie einer, der aufgenommen wurde in die Vorhöfe des himmlischen Reiches.“

Erzbischof Egbert widmet also das Buch mit den Briefen Papst Gregors dem heiligen Petrus, das heißt: dem Trierer Dom. Mit Gold und Gemmen war der Deckel geschmückt, für eine Briefsammlung gewiß ungewöhnlich¹⁶. Zwei Bilder schmückten diesen Kodex: das Bild des von der Taube des Heiligen Geistes inspirierten thronenden Papstes Gregor als Autor der Briefe – und das Bild des thronenden Kaisers Otto, dem die (meisten) Zeilen des Gedichtes gewidmet sind¹⁷.

Egbert nennt sich selbst „Compater“ des Kaisers: war er vielleicht einer der wohl mehreren Paten des kaiserlichen Kindes Otto III.? Oder bezeichnet er sich als einen der besonders vertrauten Freunde des gerade verstorbenen Kaisers Ottos II.¹⁸? Beides ist möglich; beides gibt einen guten Sinn. Auf alle Fälle rechnet Egbert sich zu den Freunden des Kaisers; dieser hatte ihn ja 976 zum Kanzler seiner Hofkapelle und schließlich 977 sogar zum Erzbischof von Trier gemacht.

Kaiser Otto wird als verstorben beklagt. Am 7. Dezember des Jahres 983 war er in Rom wahrscheinlich an einer Aloe Vergiftung, wohl einer Übermedikamentierung zur Bekämpfung der Malaria, gestorben¹⁹. Eine alte Zeichnung zeigt sein Grab mit dem Porphyrideckel im Vorhof der Konstantinischen Peterskirche. Heute befindet sich sein Grab in den Vatikanischen Grotten²⁰.

¹⁶ Vgl. C. NORDENFALK, Archbishop Egbert's „Registrum Gregorii“. In: Studien zur mittelalterlichen Kunst 800–1250. Festschrift für Florentine Mutherich. München 1985, S. 87.

¹⁷ Zu diesen Bildern vgl. vor allem: C. NORDENFALK (wie Anm. 14). Die Frage, ob Otto II. oder Otto III. dargestellt sei, wurde verschiedentlich diskutiert.

¹⁸ GEORGES, Ausführliches lateinisch-deutsches Wörterbuch, Bd. I (10. Aufl.) Hannover 1959 kennt den Ausdruck Compater nicht. A. BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*. Turnholt 1975, S. 212. Für eine echte Patenschaft Egberts bei Otto III., so daß er also ein echter Compater Ottos II. gewesen wäre, finden sich bis jetzt keine Zeugnisse und keine realen Anhaltspunkte.

¹⁹ R. HOLTZMANN, Geschichte der sächsischen Kaiserzeit. Darmstadt (1941) 1961, S. 290 f.

²⁰ SCHRAMM-MÜTHERICH (wie Anm. 10), Nr. 78. Thiethmar von Merseburg, *Chronicon III*, 25: „Terreque commendatur, ubi introitus orientalis paradisi domus sancti Petri cunctis patet fidelibus et imago dominica honorabiliter formata venientes

Wie merkwürdig feierlich ist indessen die Sprache unseres Gedichtes! In fast klassischen Hexametern kommt es daher. Man glaubt sich in die römische Antike zurückversetzt. Es ist dies eine Sprache, die man in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, jener als so dunkel verleumdeten Zeit, nicht erwartet. Vergil, einer der geistigen „Väter des Abendlandes“, hat hier Pate gestanden. Aber es ist nicht nur eine an Vergil geschulte Sprache; er selbst kommt zu Wort! Mit denselben Worten, mit denen Vergil in seiner Aeneis das Goldene Zeitalter besungen hatte, preist nun Egbert die Regierungszeit Ottos II., bis dann aber eine böse Zeit kam voll Kriegswüten und voll Habgier. Egbert spielt damit vielleicht an den mißlungenen Feldzug Ottos in Süditalien und die verlorene Schlacht von Capo Colonne (am 13. Juli 982) an; aber noch schlimmer wurde dann die Zeit des Thronstreites nach dem Tode Ottos II., da der Bayernherzog Heinrich, genannt der Zänker, den erst dreijährigen König Otto III. der Hand des Kölner Erzbischofs Warinus entwand. Egbert hatte sich damals, zusammen mit Bischof Dietrich von Metz und manchen anderen Bischöfen des Reiches, mit Heinrich gegen die Kaiserin Theophanu und gegen deren Schwiegermutter, die Kaiserin Adelheid, verbunden. Mit vielen Intrigen, Listen und Kriegszügen suchte Heinrich der Zänker seine Macht durchzusetzen und das Reich zu erlangen. Was aber auch immer die Gründe für die politische Torheit Egberts, sich Heinrich anzuschließen, gewesen sein mögen – Träumerei oder eine realistisch gesehene Chance der Mitherrschaft? – der mächtigere Erzbischof Willigis von Mainz handelte indessen ganz im Sinne der „Staatsraison“ und im Sinne der beiden Kaiserinnen und damit auch letztlich im Sinne des kaiserlichen Kindes. Heinrich der Zänker mußte schon am Peter-und-Paulstag 984 zu Rohr bei Meiningen Frieden schließen und das kaiserliche Kind herausgeben. Und Egbert hat sich zusammen mit Heinrich schließlich auf dem Reichstag von Frankfurt im Mai 985 endgültig unterworfen.

Kehren wir noch einmal zu der zumindest angestrebten vergilischen Klassizität des Gedichtes zurück! Es wirft ein bezeichnendes und helles Licht auf das geistige Leben im damaligen Trier. Es war keineswegs selbstverständlich, daß man – trotz aller Verehrung für Vergil – als Christ so freimütig mit ihm Umgang pflegte. Es gab Warnungen vor ihm, die zum Beispiel aus dem mächtigen Cluny kamen. „Als Odo von Cluny (878–942) Vergil lesen wollte, erschien ihm im Traume ein äußerlich prächtiges Gefäß, das aber mit Schlangen gefüllt war, die ihn alsbald umringten . . . Als er erwachte, erkannte er, daß die Schlangen die Lehren der alten Dichter

quosque stans benedicat.“ (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters IX). Darmstadt 1974, S. 112 f.

bedeuteten, das Gefäß aber das Buch des Vergil sei.“ Und Hugo von Cluny (1024–1109) „träumte einst, daß sich unter seinem Haupte eine Menge Schlangen befänden. Beim Erwachen fand er den Vergil unter seinem Kopfkissen, und er konnte erst ruhig schlafen, als er das Buch weggeschleudert hatte“. Und der Zeitgenosse Egberts unter den Cluniazensern, Abt Majolus (906/15–994!), meinte, man solle sich nicht mit den gleißenden Worten eines Vergil beflecken²¹.

Wie anders waren da die Mönche orientiert, die in den alten Reichsklöstern zu Hause waren! Hier wurden neben den Kirchenvätern auch die Klassiker gelesen und studiert. Aus einer solchen Schule auch der klassischen Bildung, wie etwa aus der Trierisch-Lothringischen Observanz, wie aus Gorze und aus St. Maximin, war Egbert, war auch sein großer Lehrer und Förderer Sankt Bruno von Köln gekommen.

Auf diesem Hintergrund versteht man vielleicht die Bilderwelt und die stilistische Eigenart der Egbertischen Buchmalerei besser: Die Bilder seines Perikopenbuches und die Malereien eines Meisters des *Registrum Gregorii*. Wer sich vielleicht an der fast intellektualistischen Abstraktion eines Evangeliiars Ottos III. und der fast expressionistischen Aussagekraft der großen Reichenauer Evangeliiare berauscht hat; wer sich von der Wildheit der Kölner Miniaturen des 10. und frühen 11. Jahrhunderts hat aufwühlen lassen: der möchte fast enttäuscht sein von der Verhaltenseinheit und Stille, die in jenen Bildern waltet, die unter Egbert und für ihn geschaffen wurden. Hier schäumt nicht das dämonisch kochende Meer, hier fliegt nicht ein wie zum Fisch gewordenen Boot durch die aufgerührten Elemente; hier sind selbst die Augenblicke höchster dramatischer und geistiger Spannung klassisch gebändigt und ins Maß gebracht. Die Figuren Egberts treten nicht theatralisch im *Genus grande* der alten Rhetorik auf; sie kommen nicht mit Getöse. Ihre Sprechweise ist mehr die der *Oratio humilis*.

Hier möchte manch einer sogar jene Spiritualität vermissen, die wir in den Werken eines Bernward von Hildesheim innerlich verkosten. Diese Geistigkeit, gerade auch die religiöse, fehlt indessen bei Egbert nicht; aber sie ist von anderer Art, als vielleicht erwartet. Es ist eine, die noch der Spätantike verpflichtet ist. Und so mag es kein Zufall sein, daß unser Gedicht und die Miniaturen des Gregormeisters „gleichzeitig“ genau jene Antike aufgreifen, die ihnen gemäß ist. Jede Renaissance sucht sich ihre eigene Antike! Jede Renaissance hat die ihr gemäße Antike gefunden. So auch die Egbertische.

²¹ M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Bd. II. München 1923 (Reprint), S. 14.

Diese innere Klassizität des Egbertischen Stiles hindert aber nicht, daß unter Egbert auch solche Werke geschaffen werden konnten, die diesem Ideal zuwiderlaufen. Man denke an die Elfenbeinreliefs des von Vöge so getauften „Deutschen Meisters“, der so treuherzige wie manieristisch verdrehte Gestalten geschaffen hat. Auch hier hat einer seine ihm gemäße Antike gesucht und gefunden. Auch hier können wir die spätantiken Vorbilder vorweisen. Diese Elfenbeinskulpturen gehören mit zum merkwürdigsten, was das frühe Mittelalter hervorgebracht hat: maniert bis hin zum Skurrilen!

Von der Kunst Egberts zu reden, heißt auch die Werke der Goldschmiedekunst zu rühmen. Rühmen: So muß man es in der Tat sagen! Auch heute noch stehen der Kunstliebhaber wie auch der Goldschmied als Fachmann staunend vor diesen Werken. Allein schon die verschiedenen Techniken zeigen die (wohl verschiedenen) Meister Egberts auf der Höhe ihrer Zeit – genauer: auf einer Höhe von historischem und internationalem Niveau. So wird es verständlich, daß der Erzbischof von Reims kostbare Materialien zu Egbert schickt, damit dieser sie zu einem Kunstwerk veredele.

Wenn wir an die Egbertische Goldschmiedekunst denken, erinnern wir uns dabei etwa an den Andreas-Tragaltar oder auch das Reliquiar für den Heiligen Nagel im Trierer Domschatz; wir denken an den Nürnberger Golddeckel, an die Zierplatte im Kunstgewerbemuseum zu Berlin, an die riesige Goldhülle des Trierer Petrusstabes, heute im Limburger Domschatz.

Schauen wir uns die feinen und delikaten Emailarbeiten, die in Form und Farbe Entzücken hervorrufen; die mit dünnen, ja hauchdünnen, Materialien arbeiten. Wie bewundernswert sind gerade die transluzid-durchscheinenden Emailpartien! Das Licht fällt auf die Oberfläche, wird aber nicht wie beim opaken Email zurückgeworfen, sondern dringt in die Glas-Email-Schicht ein, um dann erst vom Goldgrund reflektiert zu werden. So entsteht der Eindruck, als käme das Licht in der Tat von innen! Das Email wird auf diesem Umwege zur Illusion eines durchscheinenden Fensterchens.

Wir bewundern den Graphiker in Metall, den Graveur, der mit stupender Sicherheit seine Inschriften und Ornamente ins Metall gräbt. Ja selbst der Verfertiger der so einfach aussehenden Kastenfassungen für Edelsteine und Emailplatten kennt eine Technik, die es erlaubt, die Objekte ohne sichtbare Nägel auf dem Holz des Schreines zu befestigen. Es ist so einfach im Aussehen und doch so schwer zu erfinden!

Wir fragen uns, wie etwa rote hauchdünne Glasplättchen so zum Leuchten gebracht werden, daß man meint, das Licht käme aus dem Inneren des Reliquienkastens? So, als befände sich im Inneren des Schreines eine verborgene Lichtquelle! Die Glasplättchen sind mit einer Silberfolie hinterlegt und leuchten – ähnlich den Emails – im von der Folie reflektierten Licht.

Oder denken wir an die Goldblech-Reliefs auf dem Prunkdeckel des Echternacher Evangeliars, der sich mitsamt dem Evangeliar seit einigen Jahrzehnten im Germanischen Nationalmuseum zu Nürnberg befindet. Diese Reliefs mit den Darstellungen der Evangelistensymbole, der Paradiesesströme, großer Heiliger, aber auch der Kaiserin Theophanou und ihres Sohnes Ottos III., gehören zum Feinsten und Sensibelsten, was je als Relief in Treibtechnik hergestellt wurde.

Wenn man diese Werke sieht und aufzählt, möchte man kaum glauben, daß sie die 1000 Jahre überlebt haben, da doch die Begehrlichkeit der Menschen so sehr auf das edle Metall gerichtet war.

Wir sind heute geneigt, die schriftlichen Äußerungen mittelalterlicher Menschen über die Werke der Kunst als unzutreffend oder als aus der Antike entlehnte Topoi zu relativieren. Das mag auch hin und wieder so richtig sein. Aber aus der Umgebung Egberts ist uns ein Wort überliefert, das es verdient, wegen seiner Seltenheit und Prägnanz von neuem wieder genannt zu werden.

Der Erzbischof von Reims hatte, wie wir schon hörten, bei Egbert ein Kunstwerk bestellt, zu dem er die Materialien selbst geliefert hatte. Es sollte ein kostbares Gold- und Edelsteinkreuz werden. Wir können uns seine Wirkung vielleicht vorstellen, wenn wir an den Andreas-Tragaltar und das Nagelreliquiar des Trierer Domschatzes denken. Wie so oft bei Goldschmieden und auch anderen Handwerkern und Kunsthandwerkern – auch heute noch –, ließ die Fertigstellung des Werkes über Gebühr lange auf sich warten. Der Reimser Erzbischof mahnte die Fertigstellung an; ja, mahnte ein zweites Mal! Nun aber ungeduldig. Wenn er in einigen Wochen nach Verdun komme, wolle er dort das Werk sehen – und nun kommts: jenes „opus, quod mentem et oculos pascit“. Jenes Werk, das den Geist und die Augen weidet.

Wer immer sich mit der mittelalterlichen Ästhetik befaßt hat, weiß, daß da immer und immer wieder die Rede ist von der transzendenten Schönheit, von der Schönheit und Wahrheit Gottes; daß die irdische Schönheit ein Abglanz der göttlichen sei. Hier wirkt sich das neuplatonische Erbe des spätantiken Christentums voll und ganz aus. Nicht als wäre dieser Gesichtspunkt für uns heute zu vernachlässigen – keineswegs! Aber

wir vermissen bei diesen Aussagen das, was wir heute so gern sagen, wenn etwas uns gefällt; daß es unseren Sinnen gefällt.

Hier nun haben wir nun endlich, und ausgerechnet aus der Umgebung Egberts, wohl aus der Feder des befreundeten Gerbert von Aurillac, die uns interessierende Aussage: Das „Werk, das den Geist und die Augen weidet“. Wir alle werden wohl in dieser lateinischen Formulierung schon das gute alte deutsche Wort von der „Augenweide“ herausklingen hören. Was heißt es nun, wenn wir erfahren müssen, daß dieses Wort, in dieser Formulierung, auf Cicero zurückgeht? Ist es nun zu einem Topos abgestempelt und damit um seine konkrete Bedeutung gebracht? Ohne wirkliche und wahre Bedeutung? Nein, gerade weil Gerbert dieses Wort wählte, zeigte er, daß er ein Augenmensch war; zeigte er auch, daß Egbert als Adressat seines Briefes verstehen mußte, um was es ging²².

Ja, das Kunstwerk erfreut und sättigt in neuplatonischer Weise noch immer der Geist. Aber der Weg, auf dem es das kann, ist immer noch der Weg der sinnhaften Erkenntnis. „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.“ Nichts ist im Intellekt, was nicht vorher in den „Sinnen“ war.

Lassen wir uns von den Egbertischen Kunstwerken erfreuen, damit unser Auge geweidet werde; damit aber auch unser Geist gesättigt werde. Die Werke der Buchmalerei, der Skulptur und der Goldschmiedekunst vermitteln uns dann etwas von den humanen, den metaphysischen und religiösen Werten und Inhalten, die sie enthalten und transportieren. Es ist ein religiöser Inhalt, den man im „Christologischen“ zusammenfassen könnte. Die Miniaturen des Codex Egberti sind mehr als die bloße Illustration eines zufällig biblischen Textes. Text und Bild gehen hier eine beachtenswerte Einheit ein. Es ist eine Einheit, die sowohl von der Liturgie des Kirchenjahres – es handelt sich ja um ein Perikopenbuch! – als auch von der inneren Folgerichtigkeit des Lebens Christi und seiner geistigen Gestalt bestimmt wird. Beim Aufblättern des Bilderzyklus kann man sich davon überzeugen; die Dokumentation der Faksimile-Tafeln in unserer kleinen Ausstellung zeigt das.

Diese christologische Konzentration durchwirkt und bestimmt auch die anderen Werke der Egbertischen Kunst. Wie erstaunt ist der in der Ikonologie Bewanderte, sowohl auf dem Andreas-Tragaltar als auch auf der Goldhülle des Petrusstabes die Symbole der vier Evangelisten zu finden; gehören sie doch zum Christusbild und nicht zu einer – wenn auch

²² Vgl. F. J. RONIG, Codex Egberti. Das Perikopenbuch des Erzbischofs Egbert von Trier (Treveris Sacra 1). Trier 1977, S. 12.

noch so ehrwürdigen – Reliquie! Beachtet man aber den Zusammenhang genauer, wird man feststellen, daß in beiden Fällen Christus das Thema ist; daß die Apostel – sei es nun Petrus, sei es Andreas – seine Diener, seine Ausgesandten und seine Stellvertreter sind, nicht mehr aber auch nicht weniger. Dieses christologische Thema findet also auch auf den apostolischen Reliquiaren seinen Ausdruck.

Ganz außer Frage steht diese „Christologische Konzentration“ auf einem Werk wie dem Echternachter Buchdeckel. Das Elfenbeinrelief in der Mitte zeigt zur Überraschung nicht Christus in der himmlischen Herrlichkeit, sondern in der Schmach des Kreuzes. In den Goldtreibarbeiten auf dem Rahmen sind die vier Wesen und die vier Paradiesströme, zusammen mit Heiligen und den kaiserlich-königlichen Stiftern dargestellt. Christus ist also das zentrale Thema: der Gekreuzigte, umgeben von den Attributen seines Erlöserwirkens und seiner Herrlichkeit, umgeben auch von den Menschen, die ihm huldigen.

So dient also das „Werk, das Geist und Auge weidet“, auf dem Weg über das Auge dem Geist im Inneren des Menschen – und dort der Verherrlichung jenes Gottes, den seine Diener preisen und der dann seine Diener in seine Herrlichkeit heimgeholt hat.

Das Gebet im Horizont des Verhältnisses von Philosophie und Religion

In einem jüngst erschienenen Beitrag zum Thema „*Philosophia ancilla theologiae*“ macht der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler¹ auf die doppelte Funktion der Philosophie in bezug auf die Theologie aufmerksam: Einmal ist die Theologie „für ihren eigenen Selbstvollzug und Hausgebrauch auf das Organon der Vernunft und der Vernunftwissenschaft angewiesen“; hier geht es um „eine Frage binnentheologischer Methodik“.² Sodann kann das Verhältnis von Philosophie und Theologie auch „im Sinne einer *Außenbeziehung*“ betrachtet werden.³ Die Philosophie hat also nicht nur *in* der Theologie, sondern auch *für* die Theologie Bedeutung.⁴

Die Bedeutung der Philosophie *in* der Theologie verdeutlicht Paul Tillich in seinem Beitrag „Philosophie und Theologie“ folgendermaßen: „Solange das theologische Denken besteht, gab es zwei Typen der Theologie: eine philosophische und eine... ‚kerygmatische‘ ... Kerygmatisch ist abgeleitet vom neutestamentlichen Wort *kerygma*, ‚Botschaft‘. Es ist eine Theologie, die den Gehalt der christlichen Botschaft in einer geordneten und systematischen Weise wiederzugeben versucht, ohne Bezugnahme auf die Philosophie. Im Gegensatz dazu versucht die philosophische Theologie, wenngleich sie auf dem *kerygma* basiert ist, den Gehalt des *kerygma* in einem wechselseitigen Verhältnis zur Philosophie zu erklären.“⁵ (Um an dieser Stelle Mißverständnissen vorzubeugen, sei darauf aufmerksam gemacht, daß hier mit „philosophischer Theologie“ nicht die „natürliche Theologie“ der klassischen Tradition gemeint ist, sondern „philosophische Theologie“ meint hier soviel wie *spekulative*

¹ M. SECKLER, „*Philosophia ancilla theologiae*.“ Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel, in: Theologische Quartalschrift 171 (1991) 161–187.

² Ebd., 181.

³ Ebd., 181f.

⁴ Ebd., 163.

⁵ P. TILICH, Gesammelte Werke, hg. R. ALBRECHT, 14 Bde., Stuttgart 1959ff., V 110f.

Theologie.⁶) Beide Formen von Theologie, die kerygmatische wie die philosophische, sind nach Tillich aufeinander angewiesen und in dem Augenblick im Unrecht, in dem sie sich gegenseitig ausschließen. Denn „niemals existierte eine kerygmatische Theologie, die nicht philosophische Begriffe und Methoden verwendete. Und niemals existierte eine philosophische Theologie, sofern sie den Namen ‚Theologie‘ verdiente, die nicht den Gehalt der Botschaft zu erklären versuchte.“⁷ Wenn auch immer wieder versucht wurde, eine „rein kerygmatische Theologie“ zu schaffen – erinnert sei hier nur an den radikalen Versuch von Karl Barth –, so kann doch eine solche auf philosophische Sprache und philosophische Methoden nicht ganz verzichten, denn selbst unsere alltägliche Sprache ist geformt durch die philosophische Terminologie und Denkweise.⁸

Die Bedeutung der Philosophie *für* die Theologie wird deutlich, wenn wir uns den Anfang der „Summa contra Gentiles“ des Thomas von Aquin⁹ ansehen oder auch den „Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison“¹⁰ (Einleitende Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft), den Leibniz seiner „Theodizee“ vorausgeschickt hat. Hier geht es um das *Eigenrecht* der Philosophie, die als „wahre Partnerin der Theologie“¹¹ auftritt. Wenn, wie Leibniz argumentiert, zwei Wahrheiten einander nicht widersprechen können, dann kann es ebenso wenig unwiderlegliche Einwände der Vernunft gegen die Offenbarungsgeheimnisse wie einen Widerspruch der Offenbarungsgeheimnisse zu den ewigen Wahrheiten der Vernunft geben. Denn das Licht der Vernunft ist ebenso ein Geschenk Gottes wie das Licht der Offenbarung. In diesem Sinne sind die ewigen Wahrheiten der Vernunft sogar negatives Glaubens- und Theologiekriterium. Die Vernunft ist zwar nicht in der Lage, die Glaubensgeheimnisse zu begreifen (*comprendre*, sagt Leibniz), aber verstehen kann und will sie schon, was mit den Glaubensgeheimnissen inhaltlich gemeint ist. Und damit gesteht Vernunft ein, daß es Dinge gibt, die sie übersteigen, die *nicht contra*, sondern *supra rationem* sind, wie die

⁶ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Protestantisches Prinzip versus natürliche Theologie? Zu Paul Tillichs Problemen mit einer natürlichen Theologie, in: TThZ 102 (1993) 161–173, 163 f.

⁷ P. TILlich, a.a.O. (Anm. 5), V 111.

⁸ Vgl. ebd., V 111f.

⁹ Thomas von AQUIN, Summa contra Gentiles, I 1–13.

¹⁰ G. W. LEIBNIZ, Die philosophischen Schriften, hg. C. I. GERHARDT, 7 Bde., Berlin 1875–1890 (ND Hildesheim – New York 1978), VI 49–101; dazu W. SCHÜSSLER, Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (*intellectus*). Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen „*système commun*“ und „*système nouveau*“ und dem Versuch ihrer Vermittlung, Berlin – New York 1992, 32–39.

¹¹ M. SECKLER, a.a.O. (Anm. 1), 165.

Tradition sagte. Wir brauchen der Vernunft nicht zugunsten des Glaubens zu entsagen oder uns, wie die Königin Christine (von Schweden) sagt, die Augen auszukratzen, um deutlich zu sehen.¹²

Ich will im folgenden versuchen, die Bedeutung der Philosophie sowohl *für* die Theologie als auch *in* der Theologie darzulegen – und das anhand des Gebetes. Das mag auf den ersten Blick auf zweifache Weise Erstaunen hervorrufen. Denn heute ist es in der Theologie nicht unüblich, zwar nicht unbedingt die Bedeutung der Philosophie *in* der Theologie, so doch die Bedeutung der Philosophie *für* die Theologie anzuzweifeln. Zudem wird sich sicherlich so mancher fragen, was das Gebet mit der Philosophie zu tun hat. Darum möchte ich, bevor ich die doppelte Bedeutung der Philosophie in bezug auf die Theologie darlege, zu dem letzten Punkt Stellung nehmen.

I. Grundsätzliches zum Verhältnis von Philosophie und Gebet

1. Erfahrung und Reflexion

„Weshalb das Gebet, das im eigenen Vertrauen schwingt und davon getragen ist“, fragt Hans Schaller, „mit metaphysischen und theologischen Gedanken belasten? Ist das damit gewagte Risiko überdies nicht zu groß, daß mit solchem Hinterfragen die vertrauende Unmittelbarkeit geschmälert wird oder gar verschwindet?“¹³ Um es mit *einem* Satz zu sagen: Ist Reflexion für den Gebetsvollzug überhaupt förderlich? Natürlich gibt es immer auch das schlichte Gebet, „das auf eine unreflektierte Weise mit seinen eigenen Gebetserfahrungen zurecht kommt“¹⁴ – wie es auch immer den schlichten Glauben gibt. Zum *Problem* werden Glaube und Gebet erst dann, wenn der naive, ungebrochene Glaube im wahrsten Sinne des Wortes „frag-würdig“ geworden ist. In der *Theologie* aber müssen Glaube und Gebet hinterfragt werden, denn sonst wäre sie nicht das, was der Name besagt, nämlich *logos* von *theos*: „Rede von Gott“.

Was für den Glauben insgesamt gilt, hat auch sein ungeteiltes Recht für das Gebet: Hier wie dort wäre es falsch, eine einfache Entgegensetzung von Philosophie und Theologie bzw. Religion zu statuieren, Reflexion in Gegensatz zu Erfahrung zu denken. Das käme einer Verkürzung der Wirklichkeit gleich, wenn auch ein solches vereinfachendes Denken in reinen Alternativen durch seine logische Konsequenz einen gewissen Reiz ausübt. Aber am Maßstab der dem Menschen gestellten Aufgabe bedeutete

¹² Vgl. G. W. LEIBNIZ, Discours préliminaire, § 38, in: a.a.O. (Anm. 10), VI 72.

¹³ H. SCHALLER, Das Bittgebet. Eine theologische Skizze, Einsiedeln 1979, 12.

¹⁴ Ebd., 15.

dies ein Ausweichen; immer sind die fixierten Einseitigkeiten ein Versagen.

Rechtes Beten kommt nicht ohne philosophische Einsichten aus, seien sie nun expliziter oder auch bloß impliziter Natur, wobei letzteres zumeist der Fall ist. Alfred de Quervain wehrt sich in diesem Zusammenhang zu Recht gegen eine Entgegensetzung zwischen einer „Laienfrömmigkeit“ auf der einen Seite und dem „Wissen des Theologen“ auf der anderen: „Es ist ein gefährlicher Irrtum, zu meinen, daß das, was der theologisch ungeschulte Christ im Gebet vollzieht und was er über das Gebet denkt, ohne weiteres aus Gott ist, während das Nachdenken des Theologen gott-lose Wissenschaft sei.“¹⁵ Der Philosoph bringt dem Beter nicht etwas bei, was diesem unbekannt wäre; „er macht ihm nur etwas bewußt, was im Vollzug seines Betens, vor allem des Bittgebets, immer schon impliziert war“¹⁶.

Daß philosophisches und theologisches Denken *über* das Gebet dem Lebensvollzug gegenüber immer nur eine sekundäre Aufgabe sein kann, steht außer Frage. Und doch entbindet das Beten nicht davon, sich *über* das Gebet Gedanken zu machen. „Das Beten wurde nicht zuletzt deshalb dem Denken fremd und das Denken dem Beten feind“, schreibt Gerhard Ebeling, „weil über das Beten – nicht etwa zu viel, sondern – zu wenig *gedacht* worden ist.“¹⁷

2. Das Gebet als Thema der Philosophie?

Während ältere philosophische Lexika wie etwa das von Johann Georg Walch (4. Aufl. 1775)¹⁸ oder das von Wilhelm Traugott Krug (2. Aufl. 1832–1834)¹⁹ durchaus noch einen Artikel zum Stichwort „Gebet“ aufweisen, fehlt ein solcher bezeichnenderweise in neueren philosophischen Lexika gänzlich.²⁰ Es scheint fast, als ob sich hier – wie im Bereich der

¹⁵ A. de QUERVAIN, Das Gebet. Ein Kapitel der christlichen Lehre, Zürich 1948, 14.

¹⁶ R. SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln/Trier 1988, 103f.

¹⁷ G. EBELING, Das Gebet, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973) 206–225, 208. – Vgl. dagegen R. SCHNACKENBURG, Das Evangelium nach Markus, Düsseldorf 1971, 144, der meint, daß „zuviel Reflexion“ dem Bittgebet die Kraft raube. Ebenso F. HEILER, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München 1918, 192. 196.

¹⁸ J. G. WALCH, Philosophisches Lexicon, Leipzig 1775 (ND Hildesheim 1968), I 1470–1476.

¹⁹ W. T. KRUG, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, Leipzig 1832–1834 (ND Stuttgart 1969), II 126f.

²⁰ Eine Ausnahme bildet hier der Artikel „Preghiera“, in: Enciclopedia filosofica, Florenz 1968/69, V 241f., von A. MARCHETTI.

klassischen natürlichen Theologie insgesamt – das Kantische Erbe immer noch negativ bemerkbar macht, können wir doch in Kants Religionsphilosophie, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ lesen: „Das *Beten* ... ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloßes *erklärtes Wünschen*, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird.“²¹ „Dieser Satz Immanuel Kants“, schreibt Wilhelm Weischedel, „drückt aufs schroffste die Bedenken aus, die die Philosophen gegen das Gebet erheben.“²² Das *abergläubische Wesen* des Gebets sieht Kant in dem Versuch des Menschen, „auf Gott zu wirken“. Es ist für ihn „ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vorteil für uns) abgebracht werden könne“.²³ Verstehe sich das Gebet wirklich nur als eine Möglichkeit, „auf Gott zu wirken“, so hätte Kant recht; in diesem Punkt, also der Einordnung des Gebets in das mechanistisch verstandene Kausalschema, treffen sich sowohl theologische Kritik wie auch allgemeine Religionskritik a- oder antitheologischer Art. Doch macht dies gerade nicht das *Wesen* des Betens aus, es ist dies vielmehr eine Zerrform. Aber hier gilt wie überall: *Abusus non tollit usum*. Der Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf. „Das Faktum einer weit verbreiteten pervertierten Form des Bittgebets ist noch keine Norm dafür, was das Bittgebet ist und sein kann.“²⁴

Damit ist auch schon der zentrale Rahmen abgesteckt, in dem die Philosophie das Gebet normalerweise behandelt – nämlich *kritisch*. Mit der „philosophischen Gebetskritik“ ist zumeist ein weiterer Gesichtspunkt verbunden: die Ausbildung eines „philosophischen Gebetsideals“, sei dies nun ethischer Natur, wie das bei Kant der Fall ist, oder metaphysischer, wie

²¹ I. KANT, Werke in zehn Bänden, hg. W. WEISCHEDEL, Bd. VII, Darmstadt 1975, 870.

²² W. WEISCHEDEL, Vom Sinn des Gebets, in: DERS., Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge, Berlin 1960, 152–157, 152; vgl. V. BRÜMMER, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung, Marburg 1985, 17–19; G. HAEFFNER, Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets, in: Theologie und Philosophie 57 (1982) 526–549, bes. 528–531.

²³ I. KANT, a.a.O. (Anm. 21), VII 871f. Anm. *; dazu H. SCHALLER, a.a.O. (Anm. 13), 72–103; H. B. ASSEBURG, Das Gebet in der neueren anthropologisch orientierten Theologie, Diss. Hamburg 1971, 20–26.

²⁴ Vgl. H. SCHALLER, Das Bittgebet und der Lauf der Welt, in: G. GRESHAKE/G. LOHFINK (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978, 54–70, 58.

bei dem Platoniker Maximos von Tyros (um 180 n. Chr.).²⁵ Friedrich Heiler schreibt hierzu mit Recht: „Das positive Gebetsideal, das die philosophische Kritik dem lebendigen Beten gegenüberstellt, erscheint dem religiösen Menschen... als ein kahles Abstraktionsprodukt, ein kümmerliches Surrogat... Das Gebet des Philosophen ist kein realer, dramatischer Verkehr, kein Umgang mit Gott, kein persönliches Verhältnis, keine lebendige Gemeinschaft mit ihm.“²⁶

Zwar wurde das „philosophische Gebet“ im Neuplatonismus als der „Akt des immer größeren Ähnlichwerdens mit dem Ursprung“ verstanden²⁷ oder als „der einem von Grund auf religiösen Denken gemäße Weg zur Einung mit dem Sein des Göttlichen“²⁸, doch bleibt auch hier das Gebet im Raum des Denkens, ja Gebet *ist* „betendes Denken“²⁹; und damit trifft auch hierauf die Kritik Heilers zu, daß hier das *personale Element* ausgeklammert zu sein scheint.

Doch keine Gebetskritik des philosophischen Denkens war in der Lage, das Gebet, dieses „zentrale Phänomen der Religion“³⁰, aus der Welt zu schaffen. Und auch kein Gebetsideal des philosophischen Denkens konnte das religiöse Gebet ersetzen. Denn das Gebet ist – wie Karl Heim es einmal treffend formuliert hat – „die Urfunktion unseres Geistes“.³¹

Im folgenden will ich nun die doppelte Bedeutung der Philosophie in bezug auf die Theologie, nämlich *in* der Theologie und *für* die Theologie, vornehmlich anhand der Gebetsauffassung von Meister Eckhart, Paul Tillich und Karl Jaspers darlegen. Dabei geht es mir nicht darum, das jeweilige Gebetsverständnis der angesprochenen Denker *als solches* darzu-

²⁵ Vgl. F. HEILER, a.a.O. (Anm. 17), 182–197.

²⁶ Ebd., 196.

²⁷ W. BEIERWALTES, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/Main 1979, 327.

²⁸ Ebd., 328; vgl. dazu insges. 313–329 („Vollzug des Aufstiegs als Einung durch Gebet“) und 391–394 („Exkurs III: Zur Problemgeschichte des philosophischen Gebetes“); hier auch weitere Literaturangaben zum „philosophischen Gebet“ (392 A. 9).

²⁹ Ebd., 329.

³⁰ Vgl. F. HEILER, a.a.O. (Anm. 17), 1–3.

³¹ K. HEIM, Das Gebet, in: DERS., Leben aus dem Glauben. Beiträge zur Frage nach dem Sinn des Lebens, Berlin 1932, 99–126, 109; vgl. 126. – G. HAEFFNER, a.a.O. (Anm. 22), 539, spricht im Anschluß an F. ULRICH, Gebet als geschöpflicher Grundakt, Einsiedeln 1973, und K. RIESENHUBER, Gebet als menschlicher Grundakt, in: G. STACHEL (Hg.), Munen muso. Ungegenständliche Meditation (Festschrift für H. M. Enomiya-Lassalle), Mainz 1978, 317–339, vom „Gebet als menschlichem Grundakt“.

legen; das muß einer späteren, umfangreicheren Untersuchung vorbehalten bleiben. Vielmehr sollen diese drei Denker den Rahmen abgeben, in dem ich die Frage nach dem Gebet im Horizont des Verhältnisses von Philosophie und Religion angehen möchte. Dabei will ich mich vornehmlich auf das Bittgebet beschränken, nicht nur weil sich die verschiedenen Weisen des Betens – Dank, Fürbitte, Anbetung –, wie Carl Heinz Ratschow meint, immer wieder als Bittgebet erweisen³², sondern weil hierin *sämtliche Probleme* des Gebetes *kulminieren*³³; mit Recht wurde das Bittgebet deswegen auch als „Ernstfall“³⁴, „Testfall“³⁵ oder „Probe des Glaubens“³⁶ bezeichnet.

II. Das Gebet und die Unveränderlichkeit Gottes

Wie ich Gott denke, das hat entscheidende Konsequenzen für das Gebetsverständnis. So ist die „prayability“ (also die „Betbarkeit“) – wie Don E. Saliers es einmal formuliert hat³⁷ – in der gegenwärtigen Theologie

³² C. H. RATSCHOW, Artikel „Gebet. I. Religionsgeschichtlich“, in: Theologische Realenzyklopädie, XII, Berlin/New York 1984, 31. Vgl. K. H. MISKOTTE, Der Weg des Gebets, München 1968: „Die nächstliegende Bedeutung von Beten ist und bleibt Bitten“ (33). Und: „Gerade das Bittgebet ist Zeichen und Siegel des Geheimnisses der Gnade“: „Kommen zu dürfen als Kind, nicht nur als Geschöpf, als Denker, als Zweifler, als Knecht, als Sünder, sondern als Kind, das schließlich ermächtigt ist, sich über die hohe Majestät Gottes und den Abstand zwischen Gott und sich keine eigensinnigen Sorgen zu machen“ (35). Vgl. auch H.-M. BARTH, Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets, München 1981, 15: „Das Gebet hat diesen Namen ursprünglich nicht, wie es uns heute vielleicht näher läge, vom ‚Beten‘, sondern vom ‚Bitten‘, es ist allererst ‚Gebitte‘, ein Gestammel von Bitten, ein ‚Gebettel‘.“

³³ Vgl. O. DIBELIUS, Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche, Gießen 1903, 4f.; H. SCHALLER, a.a.O. (Anm. 13), 17.

³⁴ W. KASPER, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 79.

³⁵ Vgl. H. SCHALLER, Das Bittgebet – ein Testfall des Glaubens, in: Geist und Leben 49 (1976) 191–202; vgl. J. BOMMER, Haben das Bittgebet und die Fürbitte noch einen Sinn, in: Concilium 8 (1972) 678; wieder aufgegriffen von G. GRESHAKE/G. LOHFINK (Hg.), a.a.O. (Anm. 24); dazu R. SCHAEFFLER, a.a.O. (Anm. 16), 95; vgl. auch O. H. PESCH, Das Gebet, Augsburg 1972, 44.

³⁶ Vgl. F. MILDENBERGER, Das Gebet als Übung und Probe des Glaubens, Stuttgart 1968.

³⁷ Vgl. D. E. SALIERS, Prayer and the doctrine of God in contemporary theology, in: Interpretation (Richmond) 34 (1980) 265–278, 278: „A neglected criterion for the adequacy of our doctrine of God in contemporary theology is precisely its ‚prayability‘. The doctrine of God must be responsible to the question: ‚Is this a God to whom we can pray in the full range of biblical prayer?‘“ – R. SCHÄFER, Gott und Gebet. Die gemeinsame Krise zweier Lehrstücke, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 65 (1968) 117–128, bes. 120, macht ausdrücklich auf die Parallelität von Gebet und Gotteslehre aufmerksam, wenn auch unter dem *negativen* Aspekt der Krise.

ein vernachlässigtes Kriterium für die Angemessenheit unserer Gotteslehre. Aber nicht nur die Theologie denkt über Gott nach. Gott, das Absolute, das Unbedingte, die Transzendenz³⁸ ist immer auch ein Thema der Philosophie, jedenfalls der klassischen Metaphysik. Wenn auch der „metaphysische Gottes-Gedanke“ nicht in der Lage ist, „das Gebet als Ausdrucks- und Realisierungsmedium einer gelebten Gottesbeziehung“ verständlich zu machen³⁹ – es steht außer Frage, daß man zu dem Gott der Metaphysik nicht betet⁴⁰ –, so ist es doch nicht unsinnig, „metaphysische Rahmen- oder Ermöglichungs-Bedingungen“ abzustecken, „anhand deren dann sekundär die Entscheidung darüber fällt, *wie* und gegebenenfalls *ob* Gebet überhaupt möglich und denkbar sei“. ⁴¹ Ich werde daher Fragen wie die nach der Notwendigkeit der Gnade für das Gebet nicht behandeln.

Für die klassische Metaphysik ist Gott unveränderlich. Ja, die Unveränderlichkeit gehört *fundamental* zu seinem Wesen. Hält man aber an dem Philosophoumenon von der Unveränderlichkeit Gottes fest, so scheint das folgende Dilemma, in dem die Gebetstheologie steckt, unausweichlich, ein Dilemma, das Ludger Oeing-Hanhoff in seinem Beitrag „Die Krise des Gottesbegriffs“ in die folgenden Worte gefaßt hat: „Kann man sich mit Bittgebeten an einen Gott wenden, der nicht allmächtig ist, der keine Wunder wirken kann? Andererseits fragt es sich aber auch, ob man sinnvoll zu einem Gott beten kann, der schon alles vorherbestimmt hat und in seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit als der ‚unbewegte Beweger‘ doch durch nichts zu bewegen ist.“⁴²

Nun wird Gott nicht erst seit Thomas von Aquin als der Unveränderliche gedacht, sondern schon bei Platon und insbesondere bei Aristoteles finden wir diese Lehre ausgebildet. Und Theologen wie Augustinus oder Meister Eckhart haben sie geteilt.

³⁸ Vgl. L. HONNEFELDER/W. SCHÜSSLER (Hg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn 1993.

³⁹ So G. MÜLLER, Artikel „Gebet. VIII. Dogmatische Probleme gegenwärtiger Gebetstheologie“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, XII, Berlin/New York 1984, 84–94, 88.

⁴⁰ Vgl. J. B. METZ, Voraussetzungen des Betens, in: *Herder Korrespondenz* 32 (1978) 125–133, 130.

⁴¹ Gegen G. MÜLLER, a.a.O. (Anm. 39), 89.

⁴² L. OEING-HANHOFF, Die Krise des Gottesbegriffs. Wolfhart Pannenberg zum 50. Geburtstag, in: *Theologische Quartalschrift* 159 (1979) 285–303, 286.

1. Neuere Einwände gegen den unveränderlichen Gott im Zusammenhang der Gebetsproblematik

Daß von seiten der Prozeßtheologie Einwände gemacht werden gegen den unveränderlichen Gott der Philosophen, zu dem zu beten es sinnlos scheint⁴³, wird kaum jemanden verwundern. Es erstaunt jedoch, wenn diese Einwände von religionsphilosophischer und theologischer Seite vorgebracht werden, die der Prozeßtheologie nicht nahestehen. Ich möchte dies anhand zweier jüngst erschienener Schriften zur Gebetsproblematik belegen.⁴⁴ Zum einen handelt es sich um das sicher lesenswerte Buch des Marburger evangelischen Theologen Hans-Martin Barth „Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets“ (München 1981), zum anderen um die Schrift des Utrechter Religionsphilosophen Vincent Brümmer „Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung“ (Marburg 1985).

In beiden Schriften wird *gegen* die Unveränderlichkeit Gottes argumentiert mit der Begründung, sie mache das Bittgebet sinnlos. So heißt es bei Hans-Martin Barth unter der Überschrift „Der Gott der Philosophen“: „Gott wird begriffen als ein Wesen, auf das der Mensch schlechterdings keinen Einfluß haben kann; ja auf ihn Einfluß nehmen zu wollen, wäre bereits eine Form von Gottlosigkeit, von Auflehnen gegen ihn. Einem solchen Gott gegenüber bekennt der Weise nur seine schlechthinnige

⁴³ Vgl. R. M. COOPER, God as poet and man as praying, in: *The Personalist* 49 (1968) 474–488; W. N. PITTENGER, God's way with men. A study of the relationship between God and man in providence, 'miracle', and prayer, London 1969, 145–166, bes. 154f.; L. FORD, Our prayers as God's passions, in: H. J. CARGAS/B. LEE (Hg.), *Religious experience and Process Theology*, New York 1976, 429; dazu auch J. F. X. KNASAS, Aquinas: Prayer to an immutable God, in: *The New Scholasticism* 57 (1983) 196–221, der sich in diesem Zusammenhang mit dem Einwand von Lewis Ford auseinandersetzt.

⁴⁴ Auf das allgemeinere Problem, daß heute nicht nur auf evangelischer (Karl Barth, Paul Althaus, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel), sondern auch auf katholischer Seite (Karl Rahner, Magnus Löhrer, Hans Küng, Walter Kasper, Eduard Schillebeeckx, Piet Schoonenberg, Heribert Mühlen) von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes gesprochen wird, die angeblich dem Philosophoumenon von der Unveränderlichkeit Gottes widerspreche, kann ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen. H. PFEIL, Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 31 (1980) 1–23, 5–10, führt die einschlägigen Stellen hierzu an. Vgl. auch W. MAAS, Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München 1974, bes. 16–19 u. 187–189. Zu Piet Schoonenberg vgl. neuerdings A. KAISER, Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie ‚von unten‘. Der christologische Neuansatz ‚von unten‘ bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues, Münster/W. 1992, 260–268.

Abhängigkeit. Der Gott, der hier vorausgesetzt wird, ist nicht der dynamische, sich in seiner Heilsgeschichte verwirklichende Gott der Bibel, sondern der apathische, des Leidens und der Veränderung unfähige Gott der Stoiker. Letztlich bleibt diesem Gott nichts anderes übrig, als seinen eigenen Gesetzen zu gehorchen.⁴⁵

Und bei Vincent Brümmer können wir lesen: „Wenn seine [sc. Gottes] Absichten von Ewigkeit an unveränderlich festgesetzt sind, dann wäre er weder in der Lage, auf das, was wir tun oder fühlen, zu *reagieren*, noch auf die Bitten, die wir an ihn richten. Man könnte von ihm nicht sagen, daß er irgend etwas tut, *weil* wir ihn darum gebeten haben. In der Tat wäre ein absolut unwandelbarer Gott einem neuplatonischen Absoluten ähnlicher als dem personalen Wesen, als das ihn die Bibel darstellt, und deshalb nicht die Art von Wesen, mit dem wir ein personales Verhältnis haben könnten.“⁴⁶ Brümmer plädiert demgegenüber dafür, Gott „in einem weniger absoluten Sinn für unwandelbar“⁴⁷ zu halten: „Gott ist in einigen Hinsichten unveränderlich – in seiner Güte, in seiner Liebe und in seiner Treue –, aber er verändert sich in anderen Hinsichten. Wenn Gott sich in keiner Hinsicht verändern könnte, wäre er keine Person.“⁴⁸ Brümmer koppelt also die Veränderlichkeit Gottes an sein Personsein: Gott kann sich nach Brümmer verändern, „z.B. indem er wirklich auf kontingente Ereignisse und menschliche Handlungen reagiert“.⁴⁹ Lassen wir momentan die Frage einmal beiseite, wie Gottes Personsein zu denken ist und ob dieses Personsein notwendig Veränderlichkeit impliziert. Zieht eine solche Konzeption, wie sie Brümmer vorschlägt, Gott nicht in die Dimension der Zeitlichkeit? Schließen sich Gottes Unveränderlichkeit auf der einen und sein vom Beter erwartetes Reagieren auf der anderen Seite wirklich aus? Die klassische Tradition hat dies jedenfalls nicht so gesehen. Sie hat sowohl an der Unveränderlichkeit Gottes als auch an der Sinnhaftigkeit des Bittgebetes festgehalten. Es muß also nach Lösungen gesucht werden, die

⁴⁵ H.-M. BARTH, a.a.O. (Anm. 32), 87.

⁴⁶ V. BRÜMMER, a.a.O. (Anm. 22), 35.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., 40.

⁴⁹ Ebd. – Die Überlegungen Brümmers sind in dieser Frage denen von Alfred North Whitehead sehr ähnlich. Eigenartigerweise nimmt aber Brümmer in seiner Schrift überhaupt keinen Bezug auf Whitehead. Vgl. auch Ch. HARTSHORNE, Das metaphysische System Whiteheads, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 3 (1948) 566–575, bes. 572–574.

an der Unveränderlichkeit Gottes festhalten, gleichzeitig aber auch die Sinnhaftigkeit des Bittgebets⁵⁰ erweisen können.

2. Das Bittgebet zum unveränderlichen Gott

Die Frage: Wie ist Gott zu denken, damit das Bittgebet sich als sinnvoll erweist, ist schon *als solche* falsch gestellt. Vielmehr muß gefragt werden: Wie kann das Bittgebet sinnvoll sein *unter Voraussetzung* der Unveränderlichkeit Gottes?

In seinem deutschen Traktat „Von Abegescheidenheit“ (Von Abgeschiedenheit) erörtert Meister Eckhart in sehr plastischer Weise genau dieses Problem.⁵¹ Es geht hier um die Frage: Hätte das Bittgebet *keine* Wirkung auf Gott, dann hätte es letztlich keine Realität, wäre höchstens so etwas wie ein inneres reflektierendes Umgehen mit sich selbst, wie das z.B. bei der Gebetsauffassung von Walter Bernet der Fall ist, der das Bittgebet psychologisch-immanent interpretiert.⁵² Wirkt das Bittgebet dagegen auf Gott, wie geht das mit der Unveränderlichkeit Gottes zusammen? Hat dann nicht Kant mit seiner Kritik doch Recht?

Eckhart geht dieses Problem grundsätzlicher an, nämlich von der Frage aus, was Gott zu Gott macht. „Daß Gott Gott ist,“ heißt es hier, „das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit, und von der Abgeschiedenheit hat er seine Lauterkeit und seine Einfaltigkeit und seine Unwandelbarkeit.“⁵³ Für unseren Zusammenhang interessiert ganz besonders das letzte Merkmal Gottes: seine Unwandelbarkeit.

Nun gesteht Eckhart ohne weiteres zu, daß alle Gebete und guten Werke, die der Mensch im Zeitlichen verrichten kann, Gottes Abgeschiedenheit so wenig bewegen, als ob niemals ein Gebet oder gutes Werk in der Zeit verrichtet würde, und es heißt dann weiter: „Und Gott wird deshalb

⁵⁰ G. LOHFINK, Das Bittgebet und die Bibel, in: Theologische Quartalschrift 157 (1977) 23–26, 24, macht zu Recht darauf aufmerksam, daß das „Vater-unser“ auf weite Strecken hin selbst Bittgebet ist.

⁵¹ Die wichtigsten Stellen zum Gebetsverständnis von Meister Eckhart sind zusammengetragen in: MEISTER ECKHART, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung von Otto KARRER, München 1926, 179–189.

⁵² W. BERNET, Gebet, Stuttgart 1970; dazu H. SCHALLER, a.a.O. (Anm. 13), 103–122; J. SUDBRACK, Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen, Freiburg i. Br. 1973, 117–120.

⁵³ „Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbewegelichen abegescheidenheit, und von der abegescheidenheit hât er sîne lûterkeit und sîne einvalticheit und sîne unwandelbaerkeit.“ (Die deutschen Werke [= DW], hg. und übers. von J. QUINT, Bd. V, Stuttgart 1963 (ND 1987), 412,4–6; Übers. ebd., 541 f.)

nimmer gnädiger noch geneigter gegenüber dem Menschen, als wenn er das Gebet oder die guten Werke niemals verrichtete.“⁵⁴

Aber macht diese „unbewegliche Abgeschiedenheit“ das Gebet nicht sinnlos? Eckhart macht sich diesen Einwand selbst: „Nun könntest du sagen: So höre ich wohl, daß alles Gebet und alle guten Werke verloren sind, weil sich Gott ihrer nicht so annimmt, daß ihn jemand dadurch bewegen könnte, und doch sagt man: Gott will um alles gebeten werden.“⁵⁵ Wie paßt das zusammen?

„Hier sollst du mich wohl anhören“, sagt Eckhart, „und recht verstehen, wenn du kannst, daß Gott *in seinem ersten ewigen Anblick* – wenn wir einen ersten Anblick da annehmen sollten – alle Dinge ansah, so wie sie geschehen würden, und er sah in diesem selben Anblick... das geringste Gebet und gute Werk, das jemand verrichten würde, und sah an, welches Gebet und welche andächtige Hingabe er erhören wollte oder sollte; er sah, daß du ihn morgen mit Ernst anrufen und bitten willst, und dieses Anrufen und Gebet wird Gott nicht erst morgen erhören, denn er hat es bereits in seiner Ewigkeit erhört, ehe du je Mensch wurdest. Ist aber dein Gebet nicht eindringlich und ohne Ernst, so wird dich Gott nicht erst jetzt abweisen, denn er hat dich ja schon in seiner Ewigkeit abgewiesen. Und so denn hat Gott in seinem ersten ewigen Anblick alles angesehen, und Gott wirkt nichts neu [d.h. er wirkt nichts auf Veranlassung], denn alles ist vorausgewirkt. Und so steht Gott allzeit in seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit, und doch sind darum der Leute Gebet und gute Werke nicht verloren.“⁵⁶

⁵⁴ „Allez daz gebet und guotiu werk, diu der mensehe in der zît mac gewürken, daz gotes abegescheidenheit alsô wênic dâ von beweget wirt, als ob niendert gebet noch guotez werk in der zît beschaehe, und enwirt got niemer deste milter noch deste geneigeter gegen dem menschen, dan ob er daz gebet oder diu guoten werk niemer gewürhte.“ (DW V 414, 2–5; Übers. ebd., 542)

⁵⁵ „Nû möhtest dû sprechen: sô hoere ich wol, allez gebet und alliu guotiu werk sint verlorn, wan sich got ir niht anenimet, daz in ieman dâ mite bewegen müge, und sprichet man doch: got wil umbe alliu dinc gebeten werden.“ (DW V 414,9–415,1; Übers. ebd., 542)

⁵⁶ „Hie solt dû mich wol merken und rehte verstân, ob dû maht, daz got in sînem êrsten ewigen anblicke – ob wir einen êrsten anblick dâ nemen solten –, alliu dinc anesach, als sie beschehen solten, und sach in dem selben anblicke ... daz minste gebet und guote werk, daz ieman solte tuon, und sach ane welhez gebet und andâht er erhoeren wolte oder solte; er sach, daz dû in morgen wilt mit ernste aneruofen und biten, und daz aneruofen und gebet enwil got niht morgen erhoeren, wan er hât ez erhoeret in sîner êwicheit, ê dû ie mensehe würde. Enist aber dîn gebet niht endelich und âne ernst, sô enwil dir got niht nû versagen, wan er hât dir in sîner êwicheit versaget. Und alsô hât got in sînem êrsten ewigen anblicke alliu dinc anegesehen, und got wûrket nihtes niht von niuwem, wan ez ist allez ein vorgewûrket dinc. Und alsô stât got alle zît

Gott, der unveränderliche und vollkommene, wobei gerade seine Unveränderlichkeit höchste Lebensfülle impliziert⁵⁷ und nicht statisch zu verstehen ist, wäre nicht Gott, wenn er seinen Ratschluß, der von Ewigkeit her besteht⁵⁸, aufgrund unserer Bitten ändern würde.

Gott *sieht* nach Eckhart von Ewigkeit her, was der einzelne Mensch frei wählen wird; und im Hinblick auf diesen freien Willensentschluß und die freigewollten Handlungen des Menschen – besonders mit Rücksicht auf dessen Gebet – faßt Gott dann seine unabänderlichen Ratschlüsse.⁵⁹ Es geht hier um den spekulativen Versuch, die *metaphysische Möglichkeit* der Gebetserhörung zu erweisen. Das Gebet steht bei Eckhart im Rahmen der Vorsehung. Wirksam erbitten kann der Mensch nur das, was in Gottes ewigem Ratschluß bereits als Gebetserhörung vorgesehen ist. Das Gebet bedeutet somit weder ein veränderndes Eingreifen noch ein rein passives Sich-Fügen in den göttlichen Plan, sondern es ist eine „miterfüllende Kraft“ in der Entfaltung und Ausführung der göttlichen Pläne.⁶⁰ Hier denkt Eckhart ganz im Sinne des Thomas von Aquin. Auch Thomas wehrt von dem Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes her jede Überlegung ab, die dem Bittgebet irgendwelche kausale Wirkmöglichkeiten auf Gott zuzuschreiben sucht.⁶¹ „Gott kann und braucht nicht an etwas erinnert oder über etwas in Kenntnis gesetzt zu werden.“⁶² Und doch wird gleichzeitig an der Wirksamkeit der Bitte festgehalten.⁶³ Der Vorwurf, daß dann der Weltverlauf letztlich determiniert sei, greift zu kurz, denn Gottes Vorsehung ist nicht im Sinne eines zeitlichen Vorhersehens zu verstehen, sondern als ein gegenwärtiges Sehen, das daher in keiner Weise determiniert.⁶⁴ *Providentia* darf nicht im Sinne von *Praevidentia* oder *Praescientia*, nicht als ein Vorauswissen gleichsam der Zukunft, aufgefaßt werden, sondern als das Wissen einer niemals erlöschenden Gegenwart. Spätestens

in sîner unbewegelichen abegescheidenheit, und enist doch dar umbe der liute gebet und guotiu werk niht verlorn.“ (DW V 415,1–416,6; Übers. ebd., 542) – Hervorh. von mir!

⁵⁷ Vgl. H. SCHALLER, a.a.O. (Anm. 13), 165.

⁵⁸ Vgl. F. UTZ, Bittet, und ihr werdet empfangen, Freiburg i.Br. 1940, 33.

⁵⁹ Vgl. H. PFEIL, a.a.O. (Anm. 44), 13.

⁶⁰ H. SCHALLER, a.a.O. (Anm. 13), 64.

⁶¹ Thomas von AQUIN, S.th. I 9,1 i. V. mit II/II 83.

⁶² H. SCHALLER, a.a.O. (Anm. 13), 58.

⁶³ Vgl. auch schon Origenes; dazu W. GESSEL, Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione‘ von Origenes, Paderborn 1975, bes. 160–171. Vgl. zu Thomas: L. J. ELDERS, Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, II. Teil, Salzburg 1987, 264f.

⁶⁴ Vgl. den folgenden Vergleich des Thomas von AQUIN: „So ist es dasselbe, zu sagen, wir sollten nicht beten, um etwas von Gott zu erhalten, als zu sagen, wir sollten nicht gehen, um an einen gewissen Platz zu gelangen“ (ScG III 96).

seit Boethius ist dieser Einwand aus dem Wege geräumt.⁶⁵ Mit diesem Ansatz wird die Unveränderlichkeit Gottes einerseits und die menschliche Freiheit einschließlich eines sinnvollen Bittgebetes andererseits als einander nicht widersprechend dargestellt.

Wenn Wilhelm Maas in seiner Studie über die „Unveränderlichkeit Gottes“⁶⁶ die gebetstheologischen Konsequenzen aus dem Philosophoumenon von der Unveränderlichkeit Gottes eher negativ bewertet, so scheint ihm nicht klar genug zu sein, daß es gerade dieses – sicherlich oft mißverständene – Philosophoumenon ist, welches *sinnvolles* Beten überhaupt erst konstituiert.⁶⁷

III. Das Gebet und die Personalität Gottes

Gebet ist nur da sinnvoll, wo Gott als Du gedacht wird, wo er ein personales Antlitz trägt. Emil Brunner hat das Gebet in diesem Sinne einmal als „Prüfstein des Glaubens“ und die Theologie des Gebetes als „Prüfstein aller Theologie“ bezeichnet.⁶⁸ Denn „ob wir unter Gott einen Ich-Du-Gott verstehen oder ein namenloses Absolutes, entscheidet über die Christlichkeit einer Theologie.“⁶⁹ Griechische Philosophie kennt den personalen Gott, der sich dem Menschen zuwendet, nicht. Der Gott Platons und Aristoteles' ist kein personaler Gott. Personalität scheint ein Proprium des jüdisch-christlichen Gottes zu sein. Vielleicht sind Anklänge an Gottes Personalität bei Plotin festzustellen⁷⁰, aber sie sind hier nicht sonderlich ausgeprägt, und der Gedanke einer Zuwendung Gottes zur Welt ist Plotin zeitlebens fremd geblieben.

Was aber meint Personalität Gottes? Ist es einfachhin unproblematisch, was hierunter zu verstehen ist? Ist Gott Person in der Weise, wie wir

⁶⁵ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, a.a.O. (Anm. 10), 126–129. – Inwieweit mit Leibniz das Problem auch im Sinne des Vorhersehens (*praevidere*) zu lösen ist, vermag ich nicht zu entscheiden; das müßte genauer untersucht werden.

⁶⁶ W. MAAS, a.a.O. (Anm. 44), 75f.

⁶⁷ Ich kann die Ansicht von O. LANGER, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München/Zürich 1987, 207, nicht teilen, wenn er meint, daß Eckhart mit diesen ontologischen Voraussetzungen seine Ablehnung des Bittgebets begründe.

⁶⁸ E. BRUNNER, *Dogmatik*, III, Zürich 1960, 368; vgl. A. de Quervain, a.a.O. (Anm. 15), 55. Vgl. H. SCHALLER, a.a.O. (Anm. 13), 11: „Prüfstein des Theologisierens“.

⁶⁹ E. BRUNNER, a.a.O. (Anm. 68), III 368. – Vgl. G. EBELING, *Wort und Glaube*, III, Tübingen 1975, 421.

⁷⁰ Vgl. dazu P. HENRY, *Das Problem der Persönlichkeit Gottes in der Philosophie Plotins*, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1955, Köln 1956, 50.

Personen sind – mit all den Beschränkungen menschlicher Personalität? Wenn nicht, wie ist Gottes Personalität zu denken? Diese Fragen verweisen auf die grundsätzlichere Frage: Kann man überhaupt über Gott Aussagen machen, und wenn ja: Wie sind diese zu verstehen? Auch bei dieser Frage ist die Theologie auf die Philosophie verwiesen – hier allerdings im Sinne des „Hausgebrauchs“.

Nicht nur vom Unveränderlichkeitsaxiom her wurden immer wieder kritische Einwände gegen das Gebet, besonders gegen das Bittgebet erhoben.⁷¹ Das Bittgebet ist auch dort in Frage gestellt, wo die Personalität Gottes abgelehnt wird. Mit der Personalität Gottes aber steht und fällt die Haltung zum Beten. Ich will dies am Beispiel von Karl Jaspers verdeutlichen. Es wird sich so zeigen, welche philosophischen Implikationen letztlich hierhinter stehen. Schließlich will ich anhand der Überlegungen von Paul Tillich darlegen, in welcher Weise *philosophisch verantwortbar* von Gottes Personalität gesprochen werden kann.

1. Einwände gegen den personalen Gott und damit verbunden die Ablehnung des Gebets

In Jaspers' Denken kommt der Transzendenz ein zentraler Platz zu. Denken über Transzendenz hat sich für Jaspers radikal an dem biblischen Gebot: „Du sollst Dir kein Bildnis und Gleichnis machen!“ zu orientieren, so radikal, daß Gott in absolute Ferne rückt. Der Jasperssche Gott ist *absolut* transzendent, *absolut* verborgen. Und jede Offenbarung, sei sie natürlicher oder übernatürlicher Art, verdinglicht ihn, zieht ihn hinunter in den Bereich endlicher Dinge.

Für ein solches Denken aber kann das Gebet nur als eine in die Verborgenheit Gottes einbrechende „Zudringlichkeit“⁷² gewertet werden, der sich die Philosophie versagen muß. In der alltäglichen Sicherheit der Gottesnähe würde die Gottesbeziehung nach Jaspers ihrer Tiefe beraubt, die sie im Zweifel hat; „die Überweltlichkeit würde aufgehoben, eine von der Existenz zu leicht befundene Ruhe und Zufriedenheit gewonnen“. Demgegenüber scheint die Verborgenheit Gottes geradezu zu fordern, „daß der Mensch sich quälen soll in Zweifeln und Nöten“.⁷³ „Die Hilfe der Gottheit hat für Existenz nicht den Charakter, daß sie auf meinen Anruf etwas herbeiführen oder verhindern würde. Sie zeigt sich in der Chiffre und bleibt doch verborgen.“⁷⁴

⁷¹ Vgl. F. HEILER, a.a.O. (Anm. 17), 189–197.

⁷² K. JASPERS, Philosophie III: Metaphysik, Berlin 1973, 126.

⁷³ Ebd., 127.

⁷⁴ Ebd.

Gebet aber ist nur sinnvoll, wenn Gott ein personales Antlitz trägt; das weiß auch Jaspers: „Wendet der Mensch sich an die Gottheit *im Gebet*, so ist sie ihm ein Du, zu dem er aus seiner einsamen Verlorenheit in Kommunikation treten möchte. So ist sie ihm *persönliche Gestalt* als Vater, Helfer, Gesetzgeber, Richter... Nur in seiner Gestalt als Person ist Gott eigentlich nah.“⁷⁵ Doch nach Jaspers wird dadurch, daß Gott als Du gedacht wird, seine Transzendenz angetastet. Jaspers begründet dies so: „Persönlichkeit ist doch die Weise des Selbstseins, die ihrem Wesen nach nicht allein sein kann; sie ist ein Bezogenes, muß anderes außer sich haben: Personen und Natur. Die Gottheit bedürfte unser, des Menschen, zur Kommunikation. In der Vorstellung der Persönlichkeit Gottes würde die Transzendenz verringert zu einem Dasein.“⁷⁶

Jaspers sieht zwar mit Kant im Gebet auch die Gefahr der Magie, wenn er schreibt: „Beten ist ein Handeln, die Paradoxie eines Einwirkens auf die Transzendenz, um von ihr Wirkungen zu erfahren.“⁷⁷ Und doch ist das nicht der letzte Grund seiner ablehnenden Haltung dem Gebet gegenüber. Denn er spricht auch vom „reinen Gebet“ als „einem späten und seltenen Resultat geschichtlichen Zusichkommens des Menschen“: „Es ist fast immer unrein; im Bitten um irdische Zwecke bleibt es verbunden mit der Magie, welche seinen Sinn ruiniert. Denn Gebet ist in der Haltung der Unterwerfung gegenüber einem persönlichen Gotte ohne Zwecke, Magie ein unpersönliches Zwingen der Gottheit durch den Menschen.“⁷⁸ Doch lehnt Jaspers letztlich auch das reine Gebet ab, da er den persönlichen Gott ablehnt.⁷⁹

Was steht hinter einer solchen Auffassung? „Persönlichkeit des Menschen“, schreibt Jaspers, „ist für uns die höchste Gestalt der Wirklichkeit in der Welt, die uns begegnet, und die wir selbst sein können. Darum ist sie die Form, in der die Gottheit anzuschauen nahe liegt. Aber auch das Höchste in der Welt ist Weltsein. Es auf Gott zu übertragen, ist grundsätzlich nicht wahrer als irgendeine andere Übertragung von Weltsein auf Gott... Alle Gedanken, die Gott als... Persönlichkeit denken,...

⁷⁵ Ebd., 166; vgl. 200.

⁷⁶ Ebd., 166. – Leider bringt Jaspers in diesem Zusammenhang den trinitarischen Gott nicht in seine Überlegungen ein. Aus den wenigen Stellen, wo er sich zur Trinität äußert, spricht nur seine Ablehnung heraus (vgl. z.B. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Darmstadt 1984, 254–256).

⁷⁷ K. JASPERS, *Philosophie II: Existenzerhellung*, Berlin 1973, 315.

⁷⁸ Ebd., 316; vgl. DERS., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Darmstadt 1984, 220.

⁷⁹ Vgl. C. U. HOMMEL, *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Zürich 1968, 117f.

bedeuten keine Einsicht in die Wirklichkeit und scheinen... frevelhaft.“⁸⁰ Nach Jaspers haben die „vermeintlichen spezifischen Kategorien des Übersinnlichen“ ihre Quelle ausnahmslos in der *Immanenz*, und ihre Übertragung auf Transzendenz bringt eine „fälschliche Erkenntnis“ hervor.⁸¹

Hinter alledem steht die kategorische Ablehnung des philosophischen Analogiegedankens. Analogie ist für Jaspers „ein die Gottheit verschleiernendes und beschränkendes Näherbringen, eine Abmilderung des Ernstes seiner Verborgenheit“. „Das Denken der Gottheit durch Analogie ist immer ihre Verweltlichung“⁸², heißt es in lakonischer Kürze.

Der Verdacht Gerhard Lohfinks, „daß der Gott, demgegenüber das Bittgebet als unangemessen erklärt wird, bald nicht mehr der christliche Gott ist, sondern der Götze einer leeren Transzendenz“⁸³, bestätigt sich am Beispiel von Karl Jaspers. Es wird hier deutlich: Das Gebet setzt die Personalität Gottes voraus, und ich kann Gott Personalität nur zusprechen, wenn ich am Analogiegedanken festhalte.⁸⁴

2. Was meint Personalität Gottes?

Gott ist nicht nur unbedingt, er ist immer auch konkret; und Beten ist nur sinnvoll unter Voraussetzung der Personalität Gottes. Johann Baptist Metz hat es einmal so formuliert: „Nur der konkrete, immer auch strittige Gott ist anbetungswürdig.“⁸⁵ Der Glaube an die Personalität Gottes ist in diesem Sinne „*conditio sine qua non*“ jedes echten Betens.⁸⁶

Der protestantische Theologe und Philosoph Paul Tillich hat dieses Element immer wieder betont und es durch seine Symboltheorie abgesichert. Nach Tillich sind alle unsere Aussagen über Gott symbolischer Natur. Wer jetzt die Frage stellen würde: Sind Aussagen über Gott „nur“ symbolisch?, der würde durch seinen Einwand zeigen, daß er davon überzeugt ist, es gäbe etwas, das „mehr“ als symbolisch wäre – also

⁸⁰ K. JASPERS, Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955, 184.

⁸¹ K. JASPERS, Nachlaß zur Philosophischen Logik, hg. H. SANER/M. HÄNGGI, München 1991, 19.

⁸² K. JASPERS, Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung, in: Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag, hg. G. HUBER, Basel 1960, 1–92, 75.

⁸³ G. LOHFINK, a.a.O. (Anm. 50), 25.

⁸⁴ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, Der absolut transzendente Gott. Negative Theologie bei Karl Jaspers? in: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 5 (1992) 24–47.

⁸⁵ J. B. METZ, a.a.O. (Anm. 40), 129.

⁸⁶ H. BREMOND, Das wesentliche Gebet, Regensburg 1959, 28.

buchstäblich. Doch ist nach Tillich das Buchstäbliche im Bereich der Religion immer „weniger“ als das Symbolische. Zudem übersieht ein solcher Einwand den grundsätzlichen Unterschied zwischen Zeichen und Symbolen. Symbole haben mit Zeichen gemeinsam, daß sie auf etwas hinweisen, was außerhalb ihrer selbst liegt; jedoch besteht der wesentliche Unterschied darin, daß Symbole – im Gegensatz zum Zeichen – an der Wirklichkeit dessen partizipieren, die sie „be-deuten“, auf die sie hinweisen.⁸⁷

Personalität Gottes bedeutet in diesem Sinne für Tillich, daß Gott der „Grund alles Personhaften“ ist und in sich die ontologische Macht des Personhaften trägt. „Er ist nicht: eine *Person*, aber er ist auch nicht weniger als eine Person.“⁸⁸ Gottes Sein ist „überpersönlich“. „Aber ‚überpersönlich‘ ist nicht ‚unpersönlich‘.“⁸⁹

Die klassische Tradition hat dies auch nie anders gesehen, wenn hier von Analogie oder Negativer Theologie gesprochen wird. Zwischen Symbol, Analogie und Negativer Theologie gibt es zwar Unterschiede, doch geht es diesen verschiedenen Weisen von Gottes-Rede letztlich um ein und dasselbe: um die Einsicht, daß das wahrhaft Unbedingte den Bereich alles Bedingten unendlich transzendiert und daß es darum von keiner endlichen Wirklichkeit unmittelbar und angemessen ausgedrückt werden kann. „Religiös gesprochen heißt dies: Gott transzendiert seinen eigenen Namen.“⁹⁰ Und doch ist dieser Gott nicht der „ganz Andere“, zu dem ihn Karl Barth im Anschluß an Rudolf Otto gerne gemacht hätte. Denn wäre er wirklich „ganz anders“, so könnten wir *überhaupt nichts* von ihm aussagen. Gott ist zwar nicht der Welt ähnlich, aber die Welt ist Gott ähnlich, wie es die mittelalterliche Philosophie und Theologie⁹¹ im Anschluß an Plotin vorträgt, der diesen Grundgedanken erstmalig entwickelt hat; denn das Bewirkte kann nicht gänzlich verschieden sein vom Bewirkenden.

⁸⁷ Vgl. W. SCHÜSSLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*, Frankfurt/M. 1988, 155–175.

⁸⁸ P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 283. – Hervorh. von mir! – V. BRÜMMER, a.a.O. (Anm. 22), 76, scheint Gottes Personalität demgegenüber gerade auf der Ebene menschlicher Personalität ansiedeln zu wollen.

⁸⁹ P. TILlich, a.a.O. (Anm. 88), I 282. Vgl. auch DERS., a.a.O. (Anm. 5), V 182: „Der Gott, der *eine Person* ist, wird transzendiert von dem Gott, der das *Person-Sein selbst* ist, Grund und Abgrund jedes Personseins.“ Dazu N. ERNST, *Die Tiefe des Seins. Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs*, St. Ottilien 1988, 157–160.

⁹⁰ P. TILlich, a.a.O. (Anm. 5), VIII 141.

⁹¹ So z.B. Thomas von AQUIN, *Summa contra Gentiles*, I 29.

Sprechen wir vom personalen Gott, so impliziert dies also eine ganze Reihe philosophischer Vorentscheidungen. Eine zentrale Rolle spielt hierbei der Analogiegedanke. Es ist dann eine sekundäre Frage, welche *Ausprägung* des Analogiedenkens zu bevorzugen ist: die Analogielehre z.B. eines Thomas von Aquin, die ja ihrerseits auch nicht ganz einheitlich ist, oder die Symboltheorie eines Paul Tillich, um nur zwei Namen zu nennen. Entscheidend ist hier zuerst einmal, daß das Verhältnis von Welt und Gott *in Beziehung* gedacht wird und nicht – wie bei Jaspers – in einseitiger *Differenz*.

IV. Ausblick: Der Gott der Philosophen und der Gott der Religiösen

Der personale Gott, zu dem allein das Gebet sinnvoll ist, ist immer auch zugleich der unveränderliche Gott. Unveränderlichkeit Gottes meint ja keine statische⁹² oder starr-fixistische Unveränderlichkeit, sondern – ganz im Gegenteil – „absolut unbedürftige Fülle lebendiger Wahrheit, bar jeder Potenzialität, keiner Bestimmung von außen fähig noch bedürftig“.⁹³ Schon Aristoteles spricht dem „unbewegten Beweger“ *reine Lebensfülle* zu.⁹⁴ „Solche lebendige und tätige Unveränderlichkeit“, schreibt Hans Pfeil, „bereitet unserem Verstehen aus zwei Gründen eine nicht geringe Schwierigkeit: einmal, weil in der Welt Leben und Aktivität mit Werden und Veränderung verbunden sind, und zum anderen, da alles Weltliche voneinander irgendwie abhängig ist und daher sich gegenseitig beeinflußt und verändert.“⁹⁵

Anhand des Gebets habe ich die Kompatibilität von philosophischem und religiösem Gott zu zeigen versucht. Das bekannte Wort Pascals⁹⁶ gegen den Gott der Philosophen mag zwar seine Reize haben; aber hier ist mit Max Scheler festzuhalten: Der Gott der Philosophen und der Gott der Religiösen ist zwar *intentional verschieden*, aber *real identisch*.⁹⁷ Thomas

⁹² Gegen den angeblich statischen Gott richtet sich ja bekanntlich auch die Kritik von A. N. WHITEHEAD (vgl. *Process and reality*, ed. D. R. GRIFFIN/D. W. SHERBURNE, New York 1978, 346).

⁹³ H. SCHALLER, a.a.O. (Anm. 13), 58.

⁹⁴ ARISTOTELES, *Met.* XII 7, 1072b 26–30.

⁹⁵ H. PFEIL, a.a.O. (Anm. 44), 12. – Vgl. auch M.-Th. LISKE, Kann Gott reale Beziehungen zu den Geschöpfen haben? Logisch-theologische Betrachtungen im Anschluß an Thomas von Aquin, in: *Theologie und Philosophie* 68 (1993) 208–228, 222 Anm. 29: „So assoziiert man mit Nichtprozessualität Erstarrung und Leblosigkeit, statt zu sehen, daß in ihr gerade die höchste, weil vom ersten Moment an vollendete Tätigkeit bestehen kann.“

⁹⁶ B. PASCAL, *Memorial*, in: *Oeuvres complètes*, hg. J. CHEVALIER, Paris 1954, 554.

⁹⁷ M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, hg. Maria SCHELER, Bern 1954ff., V 130.

von Aquin drückt diesen Sachverhalt dadurch aus, daß am Ende der *quinque viae* jeweils steht: Et hoc dicimus Deum. Die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie hat mit diesem Satz ihre Probleme, weil hier nicht mehr gesehen wird, daß *Sein* und *Person* keine unvereinbaren Begriffe sind.⁹⁸ Denn „Sein umschließt personhaftes Sein, es verneint das personhafte Sein nicht.“⁹⁹

Was für den Glauben insgesamt gilt, muß auch für den Grundakt des Glaubens gelten, das Gebet: Sowenig wie es einen unüberwindlichen grundsätzlichen Gegensatz geben kann zwischen Wissen und Glauben, sowenig darf es einen solchen geben zwischen Denken und Beten.

Unveränderlichkeit Gottes und Analogiedenken haben sich als die tragenden Pfeiler der Möglichkeit und Sinnhaftigkeit des Gebets erwiesen. Gott ist immanent und transzendent, er ist unbedingt und konkret. Beide Momente gilt es zusammenzudenken. Wird die Unbedingtheit geleugnet, so ist Gott nicht mehr Gott, wird die Konkretheit geleugnet, so habe ich nur noch den Götzen einer leeren Transzendenz vor mir.¹⁰⁰ In dieser Spannung steht der Glaubende, mithin auch der Betende.

Gleichzeitig wird an diesen beiden Momenten die zweifache Bedeutung der Philosophie in bezug auf die Theologie deutlich. Am Unveränderlichkeitsaxiom wird die Bedeutung der Philosophie *für* die Theologie deutlich, an der Personalität Gottes die Bedeutung der Philosophie *in* der Theologie.¹⁰¹

⁹⁸ Vgl. J. HIRSCHBERGER, Seinsmetaphysik und Person, in: Das Personenverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften. 1. Teil eines Kongreßberichtes, hg. J. SPECK, Münster 1966, 20–32.

⁹⁹ P. TILICH, a.a.O. (Anm. 5), V 183.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., V 219: „Haben wir nur das Element des Unbedingten, so ist keine Beziehung zu Gott möglich. Bleibt nur die Ich-Du-Beziehung,... so verlieren wir das Element des Göttlichen, des Unbedingten.“ Vgl. auch J. SUDBRACK, Artikel „Gebet“, in: Sacramentum Mundi, Bd. II, Freiburg i.Br. 1968, 158–174, 167f.

¹⁰¹ Für die Theologie bedeuten diese grundsätzlichen Überlegungen, daß das Gebet nicht nur ein Thema der biblischen, historischen oder praktischen Theologie sein darf, sondern daß es zuerst einmal ein zentrales Thema der systematischen Theologie sein muß. Und hier ist nicht nur die Dogmatik, sondern ganz besonders die Fundamentaltheologie gefordert. Denn ist der Glaube ein Zentralthema der Fundamentaltheologie, dann ist es der „Urakt des Glaubens“, das Gebet, auch. „Das Gebet ist nicht eigentlich ein Zweites neben dem Glauben“, sagt H. OTT (Theologie als Gebet und als Wissenschaft, in: Theologische Zeitschrift 14 [1958] 120–132, 123), „sondern die Ausdrucksform, ohne die der Glaube nicht ist.“ In diesem Sinne hat die Fundamentaltheologie nach den Voraussetzungen zu fragen, die das Gebet ermöglichen, aufgrund deren es verantwortet und gefordert werden kann. Eine Fundamentaltheologie, die diese Voraussetzungen bedenkt, könnte so vom Gebet her FUNDAMENTALE Fragen und Themen der Theologie entwickeln, wie das G. EBELING (Dogmatik des

Ich möchte diese Überlegungen mit den letzten Sätzen aus Boethius' *Consolatio philosophiae* (Trost der Philosophie) beschließen, in der er die Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Vorsehung und damit auch die Sinnhaftigkeit des Gebetes gezeigt hat: „Da das so ist, bleibt den Sterblichen die Freiheit des Willens unangetastet, und nicht ungerecht setzen Gesetze Belohnungen und Strafen aus, da der Wille von jeder Notwendigkeit frei ist. Bestehen bleibt auch der, der von oben blickend alles (voraus-) weiß, Gott, und die immer gegenwärtige Ewigkeit seiner Schau trifft zusammen mit der künftigen Beschaffenheit unserer Handlungen, den Guten Belohnungen, den Schlechten Strafen austeilend. Und nicht vergebens sind die auf Gott gesetzten Hoffnungen *und die Gebete*. Wenn diese richtig sind, müssen sie wirksam sein.“¹⁰²

christlichen Glaubens, I, Tübingen 1987, bes. 193–210 [„Das Gebet als Schlüssel zur Gotteslehre“]) für die Dogmatik versucht hat. Das allerdings wäre ein weitausgreifendes Unternehmen, zu dessen Bewältigung diese Überlegungen nur eine erste Anregung sein können.

¹⁰² BOETHIUS, *Consolatio philosophiae* V 5 (*finis*): „Quae cum ita sint, manet interemerata mortalibus arbitrii libertas, nec iniquae leges solutis omni necessitate voluntatibus praemia poenasque proponunt. Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius deus, visionisque eius praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrat bonis praemia, malis supplicia dispensans. Nec frustra sunt in deo positae spes *precesque*, quae cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt. (Hervorh. und Übers. von mir!).“

Durften die aus Bergen-Belsen Befreiten Gott danken?

Die Theodizeefrage im Werk Eugen Drewermanns

1. Vorbemerkung

Vorab sei zugleich klargestellt: Sowohl in der Lektüre des Drewermannschen Werkes als auch in dessen öffentlicher Diskussion spielt die Theodizeefrage *de facto* keine Schlüsselrolle. Die – zumal öffentliche – Diskussion ist von Reizthemen (Jungfrauengeburt, Stiftung der Kirche durch Jesus, das leere Grab, die Himmelfahrt Jesu u. a.) sowie publikumswirksamen Alternativen (dort die trockene Buchhaltersprache der akademischen Professorentheologie, hier die poetische und ins innere Mark der Menschen rührende Sprache Drewermanns) geprägt. Doch wissen wir spätestens seit W. Weischedel, daß das gedankliche Gebäude eines Denkers nicht nur durch das einladend ausgestaltete und geschmückte Eingangsportal, sondern auch über die Hintertreppe betreten werden kann und daß der Weg über die Hintertreppe oftmals sehr viel direkter in diejenigen Gemächer führt, in denen das im besagten Haus begegnende Leben seine eigentlichen Wurzeln hat.¹ Um das genannte Bild noch einmal in einer Weise zu entwickeln, die über Weischedel hinausgeht und es zugleich auf die bei Drewermann begegnende Situation hin konkretisiert: Im Eingangsbereich eines Gebäudes finden sich in wohlproportionierter und -strukturierter Gestalt diejenigen Themen und Thesen, mit denen ein Denker seine Gäste zu begrüßen gewillt ist. Wer ein Haus hingegen über Hintereingänge betritt, stößt oftmals auf abgestelltes Mobiliar, von dem der Bewohner selbst nicht weiß, ob und wie diese Art von Inventar sich noch in die Ordnung seiner Wohngemächer eingliedern läßt. Auf jeden Fall führt der Weg durch den Hintereingang häufig an jener Art von Mobiliar vorbei, das einstweilen weit hinten abgestellt werden muß, wenn der Glanz im Vorderbereich nicht gestört werden soll.

Die These, die ich im folgenden vertreten möchte, setzt in dem bis hierhin entwickelten Bild an und lautet: *Die offene Theodizeefrage ist im*

¹ Zu diesem Bild vgl. W. WEISCHEDEL, *Die philosophische Hintertreppe*, München 1976 (= dtv 1119), insbesondere das Kapitel auf S. 9: „Prolog oder Die zwei Aufgänge zur Philosophie.“

Denken Drewermanns einstweilen nahe des Hintereingangs abgestellt und als Frage in diesem Sinne „archiviert“ worden. Sie stört die vorliegende Gestalt seines Denkens.²

Allerdings hat Drewermann zunächst ernst zu nehmende Gründe, die Theodizeefrage abzuweisen.

2. Drewermanns Antwort auf die gestellte Frage

Die im Werk Drewermanns gegebene Antwort auf die gestellte Frage lautet im Ergebnis: „Nein. Die aus Bergen-Belsen Befreiten durften Gott nicht danken.“ Diese klare Antwort kann den folgenden Überlegungen deswegen so unmißverständlich und deutlich vorangestellt werden, weil die an Drewermann hier gestellte Themenfrage seinem Werk nicht äußerlich übergestülpt ist, sondern nur eine in die Frageform zurückverwandelte Aussage Drewermanns darstellt. Diese lautet:

„Man kann verstehen, daß jemand, als sich endlich die Lagertore von Dachau oder Bergen-Belsen öffneten, Gott auf den Knien für die Rettung seines Lebens dankte; aber von dieser wie selbstverständlichen Dankbarkeit eines einzelnen ist es ein weiter Weg zu der selbstgewissen, als objektive Lehre vorgetragenen Geschichtstheologie, daß Gott das Recht der Unterdrückten ‚selbst in die Hand genommen‘ habe. Die bittere Erfahrung von Dachau oder Bergen-Belsen war es vielmehr, daß Gott innerhalb der menschlichen Geschichte offenbar überhaupt nichts ‚in die Hand nimmt‘, sondern die Schöpfung sich entwickeln und die Menschen machen läßt.“³

Diese Feststellung macht deutlich: Was *in objektiver Hinsicht* nicht statthaft ist – Gott für die Befreiung zu danken –, ist *in subjektiver Hinsicht* nachvollziehbar. Im Dank der Befreiten manifestiert sich also offensicht-

² Der vorliegende Beitrag stellt die überarbeitete Fassung jener Antrittsvorlesung dar, mit der ich am 5. 5. 1993 meine Lehrtätigkeit als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum aufgenommen habe. Wie sehr Drewermanns Werk aus den Gründen, die in diesem Beitrag dargelegt werden, auf eine Behandlung der Theodizeefrage drängt, zeigt sich seitdem auch darin, daß er selbst in seiner jüngst erschienenen Arbeit „Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik“ (Solothurn-Düsseldorf 1993) einen dritten Folgeband zum Thema „Schöpfungstheologie“ ankündigt (vgl. 224), in deren Mitte er „die Fragen des *Hiob*“ stellen will (vgl. 39).

³ E. DREWERMANN, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks „Tiefenpsychologie und keine Exegese“, Olten 1990, 95; vgl. auch DERS., *Das Matthäusevangelium. Erster Teil: Mt 1,1–7, 29. Bilder der Erfüllung*, Olten und Freiburg/Br. 1992, 157. Im Ergebnis gleichlautende Überlegungen stellt Drewermann u. a. zum Untergang der „Wilhelm Gustloff“ an (vgl. DERS., *Das Markusevangelium. Erster Teil: Mk 1,1 bis 9,13*, Olten und Freiburg/Br. 1990, 442 f.).

lich eine überquellende Freude, die einzig in der Vorstellung eines ihrem Schicksal gütig und lenkend zugewandten Gottes einen angemessenen Adressaten findet. Dieser Dank wäre dann zu lesen als eine expressive Sprachhandlung, in der eine in dieser Situation sich notwendig einstellende Stimmung ihre zwangsläufige Artikulation findet. Er wäre aber mißverstanden als objektivierende Beschreibung des Verhältnisses, mit dem Gott der menschlichen Geschichte gegenübersteht. Denn aus zwei Gründen hält Drewermann es für unmöglich, in Gott den Urheber der genannten Befreiung zu sehen:

Wer in objektiver Hinsicht hier Gott danken zu müssen meine, erkläre Gott zum Lenker der Geschichte. Dies ist aber nur möglich, wenn man ihm nicht nur einseitig die Werke der Befreiung, sondern auch die der Versklavung, der Unterdrückung – schlechterdings: des Leidens – als Urheber zuweist. Dies bedeute jedoch die Rückkehr in ein „Weltbild [...] in dem Blitz, Erdbeben, Hochwasser, Vulkanismus oder Pestilenz als Gottesurteil aufgefaßt wurden“⁴. Insofern könne man nicht Gott das Werk der Befreiung zuweisen, ohne ihn zugleich und zuallererst für jenes Vernichtungswerk selbst verantwortlich zu machen, aus dem er im Ergebnis nur einige wenige befreit habe. Von hier aus kann Drewermann zunächst sogar dem gern geäußerten Einwand entgegentreten, die Innerlichkeit seines tiefenpsychologischen Ansatzes führe zu einer Haltung der Indifferenz gegenüber der realen Geschichte. Denn er muß zunächst die Geschichte als Leidensgeschichte wahrgenommen haben, um dem Glauben an einen Gott abzuschwören, der wie ein Marionettenspieler „alles regiert“.

„Nicht die Gleichgültigkeit gegenüber der Geschichte, sondern im Gegenteil ein Übermaß an Leid an der konkreten Geschichte steht einer jeden triumphalistischen Ideologie im Wege.“⁵

Der tiefenpsychologische Verstehensansatz produziert also nach Drewermanns eigenem Verständnis nicht die Gleichgültigkeit gegenüber der Geschichte, sondern geht zuallererst aus dem Leiden an der Geschichte hervor.

Der zweite Grund knüpft an den gerade genannten an: Ausgehend von der Erfahrung, daß Gott das Schicksal des Leidens den Menschen nicht erspart, stellt sich für Drewermann nun die Frage, wie die Evangelien dann davon berichten können, daß Gott in Jesus Heilungswunder gewirkt und gar Tote erweckt haben soll:

⁴ DERS., *Psychoanalyse und Moraltheologie* 3, Mainz 1990, 123.

⁵ DERS., *Das Matthäusevangelium*, 156 f.

„Denn die Frage eines jeden Frommen, der in persönlicher Not ist, wird sogleich lauten, warum Gott, der damals der blutflüssigen Frau oder der Tochter des Jairus half (Mk 5, 21–43), nicht heute, in gleicher Bedrängnis, rettend in den Gang der Welt zugunsten des Leidenden eingreift. [...] Der Glaube an die Realität des Wunders damals macht nur Sinn, wenn er die Hoffnung an die Möglichkeit des Wunders jetzt und heute wachhält und begründet. Alles hängt dann davon ab, sich eine rechte Vorstellung von den ‚Wundern damals‘ zu verschaffen, denn erst dadurch wird sich zeigen, was sich für das eigene Leben und das Leben der Menschen, die uns nahe stehen, erhoffen und erwarten läßt.“⁶

Auffallend an diesen Formulierungen ist, wie hier die logische Struktur, die in der alttestamentlichen Klage begegnet, auf den Kopf gestellt wird. Denn diese war von der Erinnerung geleitet, daß Gott einstmals an den Vätern Großes gewirkt habe, während er angesichts gegenwärtiger Leidenserfahrungen sein Antlitz verberge.⁷ Und die genannte Erinnerung besaß ein derartiges kontrastierendes Gewicht gegenüber der gegenwärtigen geschichtlichen Situation, daß erst angesichts dieser Erinnerung das Antlitz Gottes als fehlend erfahren werden konnte. Gerade weil die Klage von einer solchen vertrauenden Grundeinstellung geprägt war, daß auch heute noch möglich sein muß, was von den Machttaten Jahwes an den Vätern berichtet wird, kann E. Zenger von der alttestamentlichen Gestalt der Theodizeefrage als einem Akt „realisierten Urvertrauens in den als ‚Du‘ zugewandten Gott“ sprechen.⁸ Insofern hielt die Klage einerseits den Kontinuitätsbruch in dem erfahrenen Wirken Gottes fest; indem sie jedoch diesen Kontinuitätsbruch noch einmal im Akt des Betens vor Gott brachte, traute sie andererseits Gott zu, diesen Bruch zu überwinden und wiederherzustellen, was der Betende als fehlend erfuhr.

Diese Struktur der alttestamentlich begegnenden Klage wird nun bei Drewermann umgekehrt: Weil angesichts von Bergen-Belsen als fehlend erfahren wird, was nun nicht von den „Vätern“, wohl aber von den Wundertaten Jesu berichtet wird, kann es so wie in den Wunderberichten nicht gewesen sein. So wird nicht mehr die Wahrnehmung dessen, was *ist*, dem Maß dessen, was *war*, unterworfen, sondern umgekehrt gibt die Erfahrung gegenwärtigen Leidens das Maß dessen ab, was einst gewesen sein kann. Und so überbrückt die tiefenpsychologische Interpretation die Erfahrung des genannten Kontinuitätsbruchs. Sie schließt auf ihre Weise

⁶ DERS., Tiefenpsychologie und Exegese II, Olten 1985, 43.

⁷ Vgl. O. FUCHS, Die Klage als Gebet, München 1982.

⁸ E. ZENGER, „Dem vergänglichsten Werk unserer Hände gib du Bestand!“ Ein theologisches Gespräch mit dem 90. Psalm, in: R. PANIKKAR/W. STOLZ (Hrsg.), Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg/Br. 1985, 11–36, 14.

den „garstig breiten Graben“ zwischen der heutigen Erfahrung fehlender Parteinahme Gottes für das Los der zu Unrecht Leidenden und jenen „Wundern, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen erlebt haben“⁹. Doch bleibt dabei als *hermeneutisches Prinzip* festzuhalten: Was wir heute für möglich halten, wird zum Maß dessen, was wir uns unter den vergangenen Machttaten Gottes vorstellen müssen. Diese Einstellung ist insofern derjenigen der Freunde Hiobs verwandt, als bereits die menschliche Unbeantwortbarkeit der offenen Theodizeefrage zur Herausforderung wird, sie Gott zu ersparen.¹⁰

3. Bergen-Belsen im Licht der tiefenpsychologischen Deutung Drewermanns

Damit haben wir bereits eine kritische Anfrage an Drewermann formuliert, indem wir die alttestamentliche Gestalt der Theodizeefrage als Ausdruck jenes Vertrauens kenntlich gemacht haben, die Gott zutraut, was er gleichwohl gegenwärtig nicht bewirkt, und die auf ihre Weise auch in jenem vertrauenden Ja zum Leben angesiedelt ist, von dem auch Drewermann spricht. Doch täten wir Drewermann Unrecht, wenn wir es bei der Feststellung der besagten Affinität zu einer Theologie der Freunde Hiobs beließen. Denn es darf nicht verschwiegen werden, daß er von dem festgestellten hermeneutischen Prinzip aus durchaus gegenüber der Erfahrung des Massenmords, für den hier der Name „Bergen-Belsen“ steht, zu einem bedenkenswerten Theodizeeversuch gelangt. Dieser vollzieht sich in zwei Anläufen, die sich wiederum auseinander ergeben:

Ein transzendentaler Rückverweis

Wir haben soeben festgestellt, daß Drewermann zunächst mit Recht darauf hinweist, daß er Geschichte zuallererst als Leidensgeschichte wahrnehme und erst *dann* die Spuren Gottes in den Tiefen der Seele suche. In dieser Zurückwendung unserer Erfahrung von Geschichte auf jene archetypischen Grundeinstellungen, die uns überhaupt erst dazu befähigen,

⁹ Vgl. G. E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, Stuttgart 1969 (= Reclam UB 8968), 31–38, 32.

¹⁰ Anlässlich seiner jüngsten Veröffentlichungen bleibt diese Nähe zu den Freunden Hiobs um so deutlicher festzuhalten, als Drewermann neuerdings für Hiob und seine nur zu berechtigten Fragen Partei ergreift. In dieser Parteinahme wird jedoch Hiob zu jemandem, der weniger gegen Gott rebelliert als vielmehr gegen die „zünftigen Parteigänger Gottes“, als die Drewermann die Freunde Hiobs vorstellt (vgl. Glauben in Freiheit, 16 f.). So gerät hier die Situation Hiobs gegenüber seinen Freunden zur vorwegnehmenden Paraphrase jener Situation, in der Drewermann sich gegenüber der „Zunft der Theologen“ wähnt.

Geschichte als Unrechtszusammenhang zu identifizieren¹¹, liegt nun eine *transzendente Fragestellung*: Wodurch ist der Mensch befähigt, zur Geschichte als ganzer „nein“ zu sagen? Denn er könnte sich über den Unrecht- und Leidzusammenhang der Geschichte gar nicht empören, wenn sein sittliches Bewußtsein nicht von der Ahnung eines gegenüber der Geschichte ganz Anderen bestimmt wäre. Wer das Übermaß des Leidens in der Geschichte beklagt, dessen sittliche Erfahrung zeugt zugleich von dem Bewußtsein, daß die empirische Wirklichkeit im wahrsten Sinne des Wortes nicht „alles“ sein kann. Insofern mache die menschliche Fähigkeit, angesichts der realen Geschichtsereignisse zu verzweifeln, in einem Akt transzendentaler Rückvergewisserung auf jene in unserer Seele wirksamen Bilder des Heils aufmerksam, die uns zu einer sittlichen Einstellung befähigt, die sich in Worte fassen läßt wie: „So darf es nicht weitergehen.“ – „So etwas hätte nie passieren dürfen.“¹² Diese transzendente Rückvergewisserung, in der sich das angesichts der empirischen Welt erwachende sittliche Erschrecken über jene Manifestationen des Heils aufklärt, die vor und in aller Empörung immer schon wirksam sind, verwandelt freilich die genannte Einstellung des Erschreckens in eine tiefere Haltung des Vertrauens.

Dieser Gedankengang ist vorausgesetzt, wenn Drewermann feststellt:

„Aber man kann, ja, man darf nicht denken, daß dies die letzte Wahrheit über unser Leben sei. Man kann, ja, man darf nicht glauben, daß Menschen einzig dazu bestimmt seien, aus dem Nichts ins Nichts gestoßen zu werden. Nur der Ausblick auf die Ewigkeit läßt uns an der menschlichen Würde festhalten.“¹³

Entsprechend darf auch der Satz verstanden werden, der für sich genommen eher nach der Artikulation eines individuellen Bedürfnisses klingt und der da lautet, „daß ich den Horizont der Ewigkeit benötige, um diese Welt als Mensch erträglich zu finden“¹⁴. Und es erinnert nicht zufällig an Meister Eckeharts Lehre vom „Seelenfunken“, wenn Drewermann angesichts der in der Erfahrung des Leidens wirksamen sittlichen Option feststellt:

„Es gibt im Menschen etwas, das von Gott ist und das kein Mensch vernichten kann; von diesem Funken Gottes im menschlichen Herzen legt das beredteste Zeugnis diese Tatsache einer Hoffnung gegen alle Hoffnung ab [...]“¹⁵

¹¹ Zu diesem transzendentalen Begriff des Archetypischen vgl. Tiefenpsychologie und Exegese I, Olten 1991, 66 f.

¹² Zu diesem Argumentationstyp vgl. auch E. SCHILLEBEECKX, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg/Br. 1990, 27–29.

¹³ Markusevangelium I, 570 f.

¹⁴ „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, 85.

¹⁵ Das Matthäusevangelium I, 394.

Erst in der solcherart gewonnenen Erfahrung, daß die empirische Welt nicht alles ist, vermag ich dann zu jener angstfreien Gelassenheit gegenüber der Welt und ihrer zerrissenen Geschichte zu finden, in der ich weiß: Was immer mir widerfährt – ich kann niemals so tief fallen, daß ich nicht in die bergenden Arme Gottes fiele.¹⁶

Von der Haltung der Angst zu der des Vertrauens – Bergen-Belsen als Manifestation angstbesetzter Gottesferne

Die Erfahrung geschichtlichen Grauens macht auf dem aufgezeigten Weg transzendentaler Rückvergewisserung aber nicht nur auf jene Bilder des Heils aufmerksam, die das sittliche Erschrecken in eine Einstellung tieferen Vertrauens zurückzuverwandeln vermögen. Die Erfahrung jenes Grauens, für das der Name „Bergen-Belsen“ hier steht, macht auch deutlich, wozu der Mensch fähig ist, sofern er nicht zu der besagten Haltung des Vertrauens findet.

Um mit Drewermann zu dieser Einschätzung des Massenmordes zu gelangen, ist es nötig, in aller Kürze den Gedankengang der „Strukturen des Bösen“¹⁷ zu skizzieren. Dies geschieht im folgenden in aller sträflichen Vernachlässigung und Verkürzung, die es bedeutet, von ca. 1 700 Seiten eine auf unsere Themenstellung hin gegebene Reduktion dieser Studie zu geben:

Menschliches Leben ist ontologisch dadurch ausgezeichnet, daß es nicht nur sterblich ist, sondern um seine Sterblichkeit *weiß*. Dieses Bewußtsein um die Befristung meines Daseins läuft zunächst einmal auf einen angstbesetzten Umgang mit meinen befristeten Lebensmöglichkeiten hinaus. Im Bewußtsein, daß mir mein Leben jederzeit durch den Tod entgleiten kann, werde ich dazu gezwungen, mich krampfhaft an jeden Augenblick zu klammern – aus der Sorge, mir könnte etwas entgehen. Und das Bewußtsein um die zuletzt tödliche Bedrohung meines Lebens, die als solche in jedem Lebensmoment anwesend ist, läuft darauf hinaus, daß ich gegenüber Natur und Gesellschaft nicht zu einer

¹⁶ Vgl. dazu ebd., 339: „Von der kleinen THERESE VON LISIEUX wird berichtet, sie habe sich an einen Vorfall aus der Kindheit gut erinnern können, der stets für sie als Vorbild des Glaubens gegolten habe. Als Kind habe ihr Vater sie einmal oben auf den Schrank gestellt und sie aufgefordert, in seine Arme zu springen; und trotz ihrer Angst und obwohl ihr die Entfernung ungeheuer groß erschienen sei, habe sie doch bedenkenlos und ohne zu zögern den Sprung gewagt in dem Bewußtsein, daß ihr Vater sie schon auffangen werde. Tatsächlich ist dies ein wunderbares Bild für die Haltung des Vertrauens, die Jesus uns lehren möchte, denn worin bestünde der ‚Glaube‘ Jesu sonst, wenn nicht in der Gewißheit, daß Gott als Vater uns auffangen wird und wir nicht tiefer stürzen können als in seine Hand, weil unser Leben niemals seiner Macht entgleiten kann.“

¹⁷ E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*. Teil 1, Paderborn-München-Wien-Zürich ³1984, Teil 2 ³1985, Teil 3 ⁴1983.

Haltung vertrauenden Mit-Seins gelange, sondern sie als Bedrohung wahrnehme.

Zugleich ist die Erfahrung der eigenen Sterblichkeit – von Heidegger als die der „Geworfenheit“ identifiziert – immer auch die der eigenen Kontingenzt: Es gibt mich genauso zufällig, wie es mich auch nicht geben könnte. Diese Kontingenzerfahrung muß jedoch als solche wiederum zur Quelle der Angst werden: Denn sie nötigt dazu, sich und der Welt stets von neuem durch zwanghafte Selbstproduktion die eigene Daseinsberechtigung zu beweisen.

Wer sich dieser doppelten Quelle der Angst nicht entwunden hat, kann zuletzt gar nicht anders als im anderen nicht den Bruder, sondern den Rivalen zu sehen, der einem die eigene Daseinsberechtigung streitig macht. Der Brudermord Kains ist so das Grundgeschehen einer menschlichen Freiheit, die vom Sog der Angst bestimmt ist. Erst der Schöpfungsglaube, daß das, was auf der Ebene der natürlichen Ereignisse als zufällig erscheint, den Schöpferwillen eines Gottes spiegelt, der mich im voraus zu allem, was ich im einzelnen leiste, immer schon bejaht und dessen Liebe mich im Tod aufnimmt, befreit von der besagten Angst.

Auf diese Weise stellt Bergen-Belsen den Gottesglauben nicht in Frage, sondern wird zu einer Art von umgekehrtem „Gottesbeweis“: Der Massenmord in den Konzentrationslagern zeigt, wozu der Mensch fähig ist, wenn er sich dem Sog der Angst nicht entwunden hat und unter dem Zwang steht, den anderen nur noch als Rivalen und Bedrohung wahrzunehmen, der die eigene Daseinsberechtigung in Frage stellt.

4. Eine Neuinterpretation von Zeugnissen des „Protestatheismus“

Genauso wie Drewermann Bergen-Belsen nicht als Infragestellung des Glaubens, sondern des von der Angst getriebenen Unglaubens sieht, gelangt er auch zu einer umgekehrten Neuinterpretation von jenen literarischen Zeugnissen, die in einem geläufigen Verständnis nicht als Dokumente des Glaubens, sondern des Protestatheismus gelesen werden.

Da ist zunächst das berühmte Wort Büchners aus seinem Drama „Dantons Tod“: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus.“¹⁸ Drewermann weiß sehr genau, daß Büchner diese Feststellung nicht angesichts des Leidens schlechthin, sondern angesichts einer besonderen Form der Leiderfahrung trifft: jenes Leidens nämlich, das wir in der Verwirklichung der sittlich besten Absichten anrichten und das für Büchner Gott allenfalls als bösen Demiurgen denkbar werden läßt, der die Welt so unvollkommen geschaffen hat, daß Menschen in den von ihnen

¹⁸ G. BÜCHNER, Dantons Tod, in: DERS., Werke und Briefe, München 1973, 5–111, 40.

bewirkten Zuständen nicht mehr die von ihnen verfolgten Absichten wiedererkennen können:

„Was ist das, was in uns lügt, hurt, stiehlt und mordet? Puppen sind wir, von unbekannten Gewalten am Draht gezogen; nichts wir selbst! die Schwerter, mit denen Geister kämpfen – man sieht nur die Hände nicht, wie im Märchen.“¹⁹

Damit thematisiert Büchner jene Antinomie von Wollen und Bewirken, die schon Paulus interpretiert hat, für diesen aber von der Erlösungsbedürftigkeit menschlicher Freiheit unter der Macht der Sünde kündigt (vgl. Röm 7, 14–25). Genau diese Deutung wird nun auch für Drewermann in tiefenpsychologischer Hinsicht möglich: Denn daß unsere guten Absichten das Gegenteil des Gewollten bewirken, zeugt von jener angstbesetzten „Überverantwortung“ gegenüber dem Lauf der Welt, in der ich meine, ich allein sei verantwortlich für die Realisation meiner Absichten. Wo ich aber meine, in die Geschichte kehre keine andere Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ein als die, die ich selbst eigenmächtig herstelle, für den wird zwangsläufig Geschichte zum Exekutionsfeld des eigenen Willens. Wer Menschen zu eigenverantwortlichen *Subjekten* ihres Handelns machen will, kann dies aber gerade nicht eigenmächtig „machen“, ohne sie daran schon als *Objekte* zu behandeln. Insofern zeugt der von Büchner beklagte Umschlag sittlich guter Absichten in verheerende geschichtliche Folgen von der „Grenzenlosigkeit der Angst, die ihn [Danton] nicht zur Ruhe kommen und am Ende das Gegenteil dessen tun läßt, was er selber möchte“²⁰.

Das gleiche läßt sich noch einmal unter Weiterführung der Impulse Drewermanns in Camus' Erzählung „Die Pest“ zeigen. Dieser Text zeugt im Verständnis Camus' von der Unmöglichkeit, an einen Schöpfer zu glauben, wenn in dessen Schöpfung unschuldige Kinder gemartert werden: „Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden“, stellt Dr. Rieux in diesem Sinne angesichts des qualvollen Todes eines kleinen Kindes fest.²¹ Blickt man allerdings auf den angesprochenen Todeskampf des Kindes, dann legt dessen Qual Zeugnis ab von jenem „Überanspruch an die Sterbeexistenz“²², die nicht nur auf geschehenes oder drohendes Leid *reagiert*, sondern durch vermeintliche Reaktion solches Leid erst *schafft*. Denn in der angesprochenen Sterbeszene probiert Dr. Rieux an dem Kind, von dem

¹⁹ Ebd., 33.

²⁰ Strukturen des Bösen III, LVIII.

²¹ A. CAMUS, Die Pest, Hamburg 1985 (= rororo 15), 143.

²² E. DREWERMANN, Psychoanalyse und Moraltheologie 3, Mainz 1990, 63.

er zugleich feststellt, daß es „im voraus besiegt“²³ ist, ein neues Serum aus. Und Rieux' Gegenspieler Pater Paneloux stellt darum ihm gegenüber auch fest: „Wenn er sterben muß, wird er länger gelitten haben.“²⁴ So ist es Rieux selbst, der in seiner Weigerung, sich an den Tod von Menschen zu gewöhnen²⁵, jene erbärmliche Gestalt des Leidens *schafft*, der seine Revolte vermeintlich gilt.

5. Und das Leiden an der lädierten Schöpfung?

Der dargestellte Neuzugang zu Zeugnissen des Protestatheismus und deren so gewonnene Lesart, die geschichtliches Leiden nicht als *Herausforderung zum Unglauben*, sondern als *Zeugnis des Unglaubens* zu sehen lehrt, läßt allerdings auch ganz andere Fragen unbeantwortet bzw. wirft ganz neue prinzipielle Fragen auf.

Kehren wir noch einmal zurück zu jener Aussage, mit der Drewermann unsere Leitfrage, ob die aus Bergen-Belsen Befreiten Gott danken durften, objektiv verneint. Sie lautet: „Die bittere Erfahrung von Dachau oder Bergen-Belsen war es vielmehr, daß Gott innerhalb der menschlichen Geschichte offenbar überhaupt nichts ‚in die Hand nimmt‘, sondern die Schöpfung sich entwickeln *und* die Menschen machen läßt“ (Hervorhebung von mir).

Bis hierhin haben wir das Phänomen geschichtlichen Leidens nur insoweit mit Drewermann betrachtet, wie Gott „die Menschen machen läßt“ und deren Freiheit sich im Sog der Angst verfängt. Wie verhält es sich aber mit jenem Leid, das dadurch entsteht, daß Gott „die Schöpfung sich entwickeln“ läßt? Die dargestellte Lesart von Camus macht zwar darauf aufmerksam, daß die konkrete Gestalt der Qual, unter der der kleine Philipp Othon zugrunde geht, auf die ohnmächtige Revolte des Dr. Rieux gegen den Tod zurückgeht. *Daß* das Kind aber die wie auch immer geartete Qual des Pesttodes erleidet, verweist auf einen Defekt, der in den Verhältnissen der Schöpfung selbst steckt und nicht erst durch die Auswüchse menschlicher Angst in die Natur hineingerät.

Wenn Drewermann sich dem Theodizeeproblem in der hier begegnenden Gestalt nicht in der nötigen Radikalität stellt und einfach eine Toleranz konstatiert, die Gott offensichtlich nicht nur der menschlichen Freiheit,

²³ Vgl. Die Pest, 138.

²⁴ Ebd., 140.

²⁵ „Nur habe ich mich einfach immer noch nicht daran gewöhnt, sterben zu sehen“ (ebd., 84). DREWERMANN diagnostiziert in diesem Zusammenhang bei Camus das Unvermögen, sich „in die simpelsten Tatsachen der Natur einzufügen“ (DERS., Der tödliche Fortschritt, Freiburg/Br. 1991, 88).

sondern der Naturgeschichte selbst gegenüber hegt, dann liegt dies daran, daß er das Phänomen der Natur primär von seiner Phänomenologie der Angst her in den Blick nimmt. Vergewärtigen wir es uns noch einmal: Das doppelte Bewußtsein, daß meine sterbliche Existenz nur zählbare Augenblicke währt und daß es mich überdies genauso zufällig gibt, wie es mich auch nicht geben könnte, läßt ihn den Menschen als Bedrohung der äußeren Natur, nicht aber die äußere Natur als Bedrohung des Menschen ins Auge fassen. Denn die angstbesetzte Selbstproduktion menschlichen Lebens führt dazu, die umgebende Natur nur noch nach Maßgabe ihrer „Dienlichkeit“ für menschliche Lebenszwecke wahrzunehmen²⁶. Um es mit Heidegger zu sagen: „Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind, in den Segeln.“²⁷ Der Hinweis darauf, daß der Schöpfungsglaube den Menschen von dem Zwang zur angstbesetzten Selbstproduktion befreie, weil er ihn dazu befähige, sich als „im voraus bejaht“ anzunehmen, ist darum komplementär begleitet von dem Bewußtsein um die Möglichkeit eines angst- und darum auch herrschaftsfreien Umgangs mit der Natur. Indem die genannte Selbstannahme des Daseins zu einem solch partnerschaftlichen Umgang mit der Natur führt, wird es möglich, letztere nicht nur anthropozentrisch – d. h. in ihrer Dienlichkeit für menschliche Zwecke und Bedürfnisse – wahrzunehmen, sondern sie gelten zu lassen in dem, was sie jenseits menschlicher Zweckorientierung „an sich“ ist.

Um nun Natur in den Gehalten erfahrbar zu machen, die jenseits solcher menschlicher Zweckorientierung liegen, gelangt Drewermann zu einer Reihe von Aussagen, die ganz offensichtlich von der Absicht geprägt sind, die Natur vor jeglicher anthropozentrischer „Umarmung“ in Schutz zu nehmen. So stellt er fest, es laufe „auf eine sinnlose Überbewertung des Menschen hinaus, das gesamte Naturgeschehen auf das Heil oder Unheil des Menschen hin zentrieren zu wollen“²⁸. Ja, wir dürfen nicht nur „von der Natur nicht verlangen [...], daß sie den Vorstellungen menschlicher Ethik oder Ästhetik entspricht“²⁹, sondern müssen „begreifen, daß die Gesetze, nach denen unsere ethischen und ästhetischen Wertmaßstäbe sich bilden, selbst das Ergebnis eines Teilprozesses der Evolution darstellen, der uns wohl selbst helfen mag, uns selber in Grenzen zu verstehen und miteinander einigermaßen erfolgreich zu kooperieren, der aber wenig dazu taugt, die Welt als ganze zu begreifen oder gar beurteilen zu wollen“³⁰. Und

²⁶ Vgl. dazu auch M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹²1972, 180–230.

²⁷ Ebd., 70.

²⁸ Tiefenpsychologie und Exegese II, 96.

²⁹ Der tödliche Fortschritt, 111.

³⁰ Ebd., 384.

er wählt ein sowohl eindrucksvolles wie beklemmendes Beispiel, um zu verdeutlichen, wie wenig die Natur auf den Menschen hin angelegt ist:

„Man gehe, um das Gefühl für diese Wahrheit zu vertiefen, an einem Sommertag an einem Strand entlang; jede Flut wirft Lebewesen in solcher Fülle aus, als ob das Meer ihrer überdrüssig geworden wäre – ein Ausspeien nach Übersättigung. Die Natur hat keinen Grund, mit uns Menschen anders zu verfahren; wohl ist sie unsere Mutter, aber wir sind nur ihre zufälligen Kinder.“³¹

Also sind nicht nur die moralischen Wertmaßstäbe, mit denen wir an die Natur herangehen, ein Produkt, das die Natur in ihrer Geschichte selbst hervorgebracht hat, sondern bereits unser physisches Leben ist auf der Ebene der natürlichen Tatsachen ein reines Zufallsprodukt, das sich dem „Spiel“ der Naturkräfte verdankt.³² Insofern liefe es auf eine anthropozentrische Vergewaltigung der Natur hinaus, von ihr zu erwarten, daß ihr am menschlichen Leben in besonderer Weise gelegen sei. Denn „der Natur liegt nicht an dem Leben, sondern an einem *Gleichgewicht* zwischen Leben und Tod“³³.

6. Ein Moralisieren wider Willen?

An den referierten Aussagen, mit denen Drewermann jegliche Möglichkeit einer anthropozentrischen Lesart der Naturgeschichte zurückweist, ist zunächst einmal ungeachtet ihres Inhalts die Tatsache bemerkenswert, daß Drewermann sie überhaupt für notwendig hält. Damit soll das Bewußtsein für ökologische Katastrophen und Bedrohungen, die im Zeichen der genannten Anthropozentrik möglich geworden sind, in keiner Weise geschmälert werden.³⁴ Aber es fällt doch auf, daß Drewermann es für nötig hält, diese Gefahren zu beschwören, um solcherart an die *Einsicht* zu appellieren, daß der Mensch nicht so weitermachen darf wie bisher. Dieser moralisierende Gestus ist deshalb bemerkenswert, weil Drewermann der Moralthologie ein äußerliches Moralisieren verbietet, da

³¹ Markusevangelium I, 443.

³² „Man darf sich nichts vormachen: im Verlauf von Jahrmillionen kollidieren im Weltall ganze Milchstraßen mit vielen Milliarden Sonnen, – das Leben ganzer Galaxien kann ein ‚Irrtum‘ sein“ (Psychoanalyse und Moralthologie 3, 123). – In diesem Sinne steht „die Lösung des ‚Theodizeeproblems‘, das die abendländische Theologiegeschichte immer wieder beunruhigt hat, [...] bei HERAKLIT: ‚Zeus (die Gottheit) spielt‘“ (Matthäusevangelium I, 160). – „Längst haben Physik und Biologie gezeigt, daß die Evolution der Materie und die Entfaltung des Lebens in allen Teilen einem Geflecht von Zufall und Notwendigkeit entstammt und niemals streng determiniert ist, wie es die NEWTONsche Physik voraussetzt“ (Tiefenpsychologie und Exegese II, 538).

³³ Der tödliche Fortschritt, 112.

³⁴ Vgl. dazu insgesamt die Arbeit „Der tödliche Fortschritt“.

„der Mensch im moralischen Sinne nur gut sein kann, wenn er mit sich selbst im Einklang ist, und daß er mit sich nur im Einklang sein kann, wenn er die Angst in der Tiefe der menschlichen Existenz durch die Gegenkraft des Glaubens zu beruhigen vermag; in sich selbst zerrissen aus Angst, kann der Mensch nur zerstörerisch sein gegenüber seinen Brüdern, den Pflanzen und Tieren, und kämpferisch gegenüber seinesgleichen, den Mitmenschen“³⁵.

Diese Formulierungen sind auf der Ebene von Drewermanns Überlegungen zur Entstehung der Angst und ihrer Überwindung konsequent entwickelt. Denn wenn der zerstörerische Umgang mit der Natur einer Anthropozentrik entspringt, die selbst Folge der Angst ist, dann wäre der ökologische Raubbau an der Natur mit der Überwindung der Angst ebenfalls überwunden. Um so deutlicher fällt auf, daß Drewermann durch die Beschwörung ökologischer Gefahren und Katastrophen dem angstfreien Umgang mit der Welt allein doch nicht das zutraut, was er ihm konsequenterweise zutrauen müßte: eine partnerschaftliche Einstellung zur äußeren Natur, und ihm gewissermaßen eine „moralisierende Nachhilfe“ zukommen läßt. Ist ein solches Moralisieren aber frei von jener Angst, die sie doch gerade überwinden will?

7. Die Unvereinbarkeit von schöpfungstheologischem und evolutionswissenschaftlichem Sprachspiel bei Drewermann – kritische Anfragen in weiterführender Absicht

In der Verfolgung seines Zieles, die Natur vor jeglicher anthropozentrischer Vergewaltigung zu schützen, haben wir festgestellt, daß Drewermann das „Spiel“ der Evolution in zweifacher Hinsicht wirksam sieht: Erstens ist unser physisches Leben in naturgeschichtlicher Hinsicht ein bloßer Zufall, und zweitens entstammen unsere moralischen Maßstäbe dem gleichen Geflecht von Zufall und Notwendigkeit.

Ersteres ist schon in der Phänomenologie der Angst thematisiert worden. Hier handelte es sich um jene Erfahrung der eigenen Zufälligkeit, die selbst Quelle der Angst und darum auch der zwanghaften Selbstproduktion mit allen verheerenden sozialen, politischen und ökologischen Folgen ist und die nur überwunden werden konnte durch die schöpfungstheologische Erfahrung, „im voraus bejaht“ zu sein. Letzteres stellt aber die Möglichkeit einer solchen Überwindung der Angst von Grund auf in Frage. Denn das Bewußtsein, daß jene archetypischen Bilder des Heils in unserer Seele, die aktiviert werden müssen, um uns aus dem Sog der Angst zu befreien, selbst Produkt eben derselben Evolution sind, die uns doch unsere Nicht-Notwendigkeit vor Augen führt, stiftet kein Vertrauen mehr,

³⁵ DERS., Psychoanalyse und Moralthologie 1, Mainz ¹⁰1991.

sondern muß zur Quelle einer erneuten Angst werden, die durch kein evolutionsgeschichtlich gewordenes Bild des Heiles in unserer Seele mehr beruhigt werden kann. Ganz im Gegenteil: Das Bewußtsein, daß jene in uns wirksamen archetypischen Bilder des Heils, die wirksam sind, wo wir über den Massenmord in den Konzentrationslagern erschrecken, dem Spiel von Zufall und Notwendigkeit entstammen, entzieht dem darin wirksamen moralischen Urteil über Bergen-Belsen jegliche objektive Geltung. Unter dieser Voraussetzung ist kein Grund mehr angebbbar, warum der Mensch sich aus dem Sog der Angst befreien soll, wenn jene Bilder des Heils, die als Bilder durchaus zu befreien vermögen, nun als Produkte jenes Zufallsgefüges durchschaubar werden, auf die doch gerade die Angst reagiert.

Wenn also die Einsicht in die Naturwüchsigkeit derjenigen Bilder, mit denen wir zunächst die Angst zu überwinden vermögen, eben diese Angst neu reproduziert, dann gibt es aus dem chaotischen und zerstörerischen Spiel, mit dem etwa die Natur nach jeder Flut infolge von „Übersättigung“ am Strand Lebewesen ausspuckt, kein Entrinnen. Wenn dann darüber hinaus der Natur gar nicht am individuellen Leben, sondern am Gleichgewicht von Leben und Tod liegt³⁶, dann legt sich von hier aus ein Neuverständnis von „Bergen-Belsen“ nahe, das gewiß nicht in der Konsequenz der von Drewermann verfolgten Absichten, wohl aber in der Konsequenz der referierten evolutionsgeschichtlichen Überlegungen liegt. Dann wird nämlich jenes Böse, das mit den nationalsozialistischen Konzentrationslagern geschichtliche Gestalt annahm, begreifbar als jenes zerstörerische Spiel der Evolution, das sich im Modus der menschlichen Angst nur noch perpetuiert. Und von hier aus ist es nicht weit zu den Worten des St. Just aus „Dantons Tod“, der das Werk der Guillotine naturalistisch legitimiert mit dem Hinweis, die Revolution gehe mit dem Menschen nicht unmenschlicher um als die Natur.³⁷ Auf der Linie des gleichen Naturalismus sind gegenwärtig etwa auch Aussagen anzusiedeln, die in der Ausbreitung von Aids nur noch erkennen, wie die Natur sich auf diese Weise des Problems der Überbevölkerung annimmt und jenes Gleichgewicht von Leben und Tod wiederherstellt, an der dem Naturprozeß selbst laut Drewermann gelegen ist.³⁸

In der Fernsehdiskussion mit Bischof Walter Kasper am 4. 2. 92 stellte Drewermann sehr bald gegenüber seinem Gesprächspartner fest, dieser

³⁶ Vgl. Der tödliche Fortschritt, 112.

³⁷ Vgl. die Rede des St. Just in: Dantons Tod, 36–38.

³⁸ Vgl. dazu D. SCHÜMER, Aids-Ethik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20. 7. 92, 21.

spreche eine Sprache, von der er selbst sich vor Jahrzehnten schon verabschiedet habe. Mit solchen Aussagen erweckt Drewermann den Eindruck, als gebe es in der Theologie nur zwei „Sprachspiele“: die emotionsfreie Verwaltersprache herkömmlicher Schultheologie, mit denen man seit langem und mit großem Erfolg die Kirchen „leerpredige“, und jene poetische Sprache, um die er selbst sich in der Tat mit Erfolg bemüht und die die in unseren Herzen bereitliegenden Bilder des Heils und der Erlösung zum Sprechen bringe. Dieser von Drewermann auch in seinen Veröffentlichungen wirksam gehegte Eindruck³⁹ darf jedoch nicht nur nicht über die faktische „Mehrsprachigkeit der Theologie“⁴⁰, sondern vor allem nicht über diejenige Mehrsprachigkeit hinwegtäuschen, die bei ihm selbst begegnet. Denn wie wir gesehen haben, wählt er je nach verfolgtem Argumentationsziel entweder ein schöpfungstheologisches oder ein evolutionswissenschaftliches Sprachspiel. Hat er das Ziel, für ein partnerschaftliches Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur einzutreten, wählt er das aufgezeigte evolutionswissenschaftliche Sprachspiel, in dem nicht nur unser individuelles Leben, sondern vor allem die Maßstäbe unserer moralischen Urteile aus den Zufälligkeiten des Evolutionsprozesses gleichsam ans Ufer unseres Bewußtseins „angespült“ worden sind. Verfolgt er jedoch das Ziel, den Menschen von jener Angst zu befreien, die ihm in der Wahrnehmung seiner eigenen Zufälligkeit notwendig überkommt, geht er in das schöpfungstheologische Sprachspiel über, in dem das, was auf der Ebene der natürlichen Tatsachen als Zufälligkeit erscheint, den Schöpferwillen Gottes spiegelt, der mich „im voraus bejaht“. Auf dieser schöpfungstheologischen Ebene sind dann die in meiner Seele wirksamen Bilder des Heils nun „Bilder, die Gott in unsere Seele gelegt hat“⁴¹, ist „unser Auge in gewissem Sinne geschaffen [...] von dem strahlenden Glanz des Lichtes selber“⁴² und gilt jener „Seelenfunke“, der uns gegen alle Hoffnung hoffen läßt, als „von Gott geschaffen“⁴³. Entsprechend sind nun selbst die ansonsten als Projektionen kritisierbaren

³⁹ Er wird in kaum noch erträglicher Weise immer wieder beschworen in seiner neuesten großen Arbeit „Glauben in Freiheit“, wo Drewermann in stets neuen Anläufen die Uniformität einer „Theologenzunft“ konstruiert, um vor deren Hintergrund seine eigene – und in der Tat bewegende – poetische Sprache um so deutlicher leuchten zu lassen. Zu der darin ansetzenden „Beschlagnahme“ Hiobs vgl. noch einmal Anm. 10.

⁴⁰ Vgl. H.J. POTTMEYER, Zum theologischen Gespräch mit Eugen Drewermann, in: DERS. (Hrsg.), Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gespräch, Düsseldorf 1992, 9–31, 12–18.

⁴¹ Vgl. Matthäusevangelium I, 130.

⁴² Ebd., 286.

⁴³ Ebd., 394.

„Wunschbilder“ unserer Seele „Bilder, die Gott in unsere Seele gelegt hat“ und „von denen Gott, wenn es ihn gibt, offenbar selber wünscht, daß wir sie haben“⁴⁴.

Die aufgezeigte Transformation von Aussagen, die im Rahmen eines evolutionswissenschaftlichen Sprachspieles Zufälligkeit konstatieren, in ein schöpfungstheologisches Sprachspiel, wo die genannten Zufälligkeiten sich in den Ausdruck göttlichen Schöpferwillens verwandeln, ist nur dann möglich, wenn die Natürlichkeit der in uns wirksamen Bilder des Heils als Index ihrer Wahrheit gilt. Wer diese Frage auch nur stellen, geschweige denn beantworten will, kommt jedoch nicht umhin, sich auf die weniger poetischen Sprachspiele akademischer Theologie einzulassen. Denn die Frage nach der Wahrheit der Poesie ist mit den Mitteln der Poesie nicht mehr zu behandeln. Wer diese Frage ausklammert, produziert unweigerlich jene neue Spirale der Angst, die sich zwangsläufig dort einstellt, wo ich vor die Frage gerate, ob die in mir wirksamen Bilder des Heils womöglich nur Irrläufer der Evolution sind.⁴⁵ Die Wahrheitsfrage kann also gerade um der von Drewermann intendierten Befreiung vom Sog der Angst willen nicht abgewiesen werden.

8. Ansätze zur Formulierung der Wahrheitsfrage

Zu den Schwierigkeiten einer Auseinandersetzung mit dem großen Werk Drewermanns gehört es, daß der Hinweis auf offene Fragen oder Schwachstellen seiner Theologie gerne zurückgewiesen wird mit dem Hinweis, der Kritiker oder Rezensent habe die Publikationen Drewermanns nur selektiv zur Kenntnis genommen. Und dann folgt der Hinweis auf jene Formulierungen des Autors, in denen er doch das gerade sage, was sein Kritiker vermisste. Und in der Tat sehen wir Drewermann selbst auf der Spur der Wahrheitsfrage, wenn wir lesen: „Die Frage nach dem spezifisch Theologischen stellt sich nicht tiefenpsychologisch, sondern nur innerhalb einer theologischen Reflexion des tiefenpsychologischen Befundes“⁴⁶. Damit konstatiert er selbst, daß die Frage nach der Wahrheit der nur tiefenpsychologisch zu erfassenden Bilder der Seele selbst nicht mehr mit der Tiefenpsychologie gestellt werden kann. Er geht sogar noch weiter, wenn er das künftige Schicksal tiefenpsychologischer Ergebnisse vor folgenden Alternativen stehen sieht:

⁴⁴ Ebd., 130.

⁴⁵ Zum Ausweichen Drewermanns vor der Wahrheitsfrage vgl. POTTMEYER, a. a. O., 18 f.; H. KÜNG, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, München 1992, 58 ff.

⁴⁶ Tiefenpsychologie und Exegese I, 484.

„Entweder hat S. FREUD recht und es ist wirklich die Hoffnung darin zu setzen, daß die Tiefenpsychologie eines Tages durch eine verbesserte Kenntnis der Biochemie abgelöst wird – dann sind seelische und geistige Krankheiten nichts anderes als (erst teilweise bekannte) Stoffwechselstörungen des Gehirns –, oder man sollte gerade umgekehrt hoffen, daß die Tiefenpsychologie ihren Dienst erst erfüllt hat, wenn sie sich eines Tages in die Form einer vertieften Religiosität aufzunehmen vermag.“⁴⁷

Darum können wir Drewermann nur beipflichten in seiner Feststellung:

„Daß die Sehnsucht nach der Unendlichkeit und die archetypischen Symbole eines ewigen Lebens, die wir in uns tragen, eine *objektive* Wahrheit bezeichnen, läßt sich nur unter der Voraussetzung annehmen, daß Gott existiert und daß er kein Gott ist, der mit der ganzen Einrichtung seiner Schöpfung uns hat in die Irre führen wollen.“⁴⁸

Bezeichnend ist aber die Fortsetzung dieser Feststellung:

„Diese Voraussetzung aber läßt sich nicht mehr logisch deduzieren; daß er ein gütiger Gott ist, kann als Überzeugung nur aus einem Glauben entspringen, der durch eine andere glaubwürdige Person vermittelt worden ist.“⁴⁹

Wie aber, wenn sowohl jene andere Person als auch die in ihr wirksamen vertrauenstiftenden Kräfte selbst nur Irrläufer der Evolution sind? Drewermann verbleibt hier in einem naturalistischen Zirkelschluß, den zu überwinden im Interesse einer Theologie liegt, die die Angst heilen und sie durch Einsicht in die genetischen Wurzeln der Bilder des Heils nicht nur reproduzieren will.

9. Die Theodizeefrage als Akt religiösen Vertrauens

Es bleibt festzuhalten: Nur wenn die Evolution nicht einfach „spielt“ – mit unserem Leben und den Bildern unserer Seele – kann ich mich begründet vom Sog der Angst lösen. Nur wenn die genannten Bilder einen Halt finden, der selbst unabhängig ist von Natur und Geschichte, kann ich verhindern, daß der angesprochene naturalistische Zirkelschluß zu einer erneuten Spirale der Angst wird.⁵⁰ Gewiß kann ich nicht einfach „logisch

⁴⁷ Tiefenpsychologie und Exegese II, 190 f.

⁴⁸ Das Markusevangelium II, 707 Anm.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ In diesem Zusammenhang darf gewiß nicht der von Drewermann immer wieder beschworene „hochpoetische“ Gehalt, der dem Glauben an die Jungfrauengeburt eigen ist, vernachlässigt werden. Es muß aber auch hinzugefügt werden, daß sich in dem von Drewermann kritisierten „historischen“ Glauben an die Jungfrauengeburt Jesu die Zuversicht in die Welttranszendenz eines Gottes ausdrückt, der hier anders in die

deduzieren“, daß die in meiner Seele wirksamen Bilder des Heils von einem Gott künden, der meiner Seele zuletzt transzendent ist. Doch kann ich mich diesen Bildern nur anvertrauen, wenn ich sie nicht für Zufallsprodukte der Evolution halte, sondern als Bilder des zuletzt weltjenseitigen Gottes annehme, dessen Wirklichkeit auch die Präsenz der in meine Seele gelegten Bilder übersteigt. Diesem Gott kann ich freilich die Theodizeefrage nicht ersparen. Ich kann sie ihm am allerwenigsten angesichts desjenigen Leidens ersparen, das dadurch entsteht, daß er die „Schöpfung sich entwickeln“ läßt. Diese Gestalt der vom Menschen her unbeantwortbaren Theodizeefrage muß allerdings gelesen werden als Ausdruck des leidenschaftlichen Zutrauens in die Transzendenz und Souveränität Gottes nicht nur gegenüber den Zuständen der Welt, sondern auch gegenüber den Bildern der menschlichen Seele. In diesem Sinne muß die Theodizeefrage als „Frömmigkeit der Theologie“ gelten.⁵¹ Wer ihre Offenheit vor vorschneller menschlicher Beantwortung hütet, der behütet auch die Transzendenz Gottes, indem er durch das Beharren auf seiner Frage jene Stelle markiert, die allein Gott selbst in seiner Antwort einnehmen kann. Theologie, die sich zutraut, eigenmächtig die Theodizeefrage zu beantworten, bleibt jedoch im Gefolge einer „Theologie der Freunde Hiobs“, die sich an die Stelle Gottes setzt und darum von Gott gescholten wird.⁵² Inwieweit Theologie die offene Theodizeefrage zuläßt oder stillstellt, wird somit auch zum Indikator dessen, wieweit ihr Verständnis von Gott diesen auf die von ihm kündenden Bilder reduziert.

Geschichte eingestiegen ist als nur durch die Aktualisierung von Bildern, die seit je her schon in der menschlichen Seele bereitliegen.

⁵¹ Vgl. J. B. METZ, Theologie als Theodizee?, in: W. OELMÜLLER (Hrsg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1991, 102–118, 104.

⁵² Vgl. Hiob 42, 7.

Der Islam in Verständnis und Kritik bei Martin Luther

1. „... weil eben der Tuerck uns nahe koempt ...“ – die Angst vor der osmanischen Bedrohung

Seit den Anfängen des Islams ist das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen belastet.¹ Die Weigerung der Christen, die Echtheit der prophetischen Sendung Muhammads anzuerkennen und sich ihm anzuschließen, führte bereits zu seinen Lebzeiten zu Auseinandersetzungen. Zwar hatte Muhammad lange Zeit hindurch wohlwollend von den Christen gesprochen, dann aber, um dem Islam zur alleinigen Herrschaft auf der arabischen Halbinsel zu verhelfen, den Befehl zur Unterwerfung gegeben.

Theologisch war diese politische Entwicklung bereits angezeigt in folgenden von Muhammad vertretenen Positionen:

1. In seiner Entscheidung in der Jesusfrage, wonach Jesus im Gegensatz zum christlichen Bekenntnis eben nicht der Sohn Gottes sei.
2. In seinem Anspruch, „das Siegel der Propheten“ (Koran 33,40), d.h. Abschluß und Höhepunkt der Prophetengeschichte, zu sein.
3. In seiner Charakterisierung des Islams als der einzig wahren Religion (Koran 3,19).

Die Christenheit sowohl im Osten wie im Westen reagierte erschrocken auf den so plötzlichen Einbruch des Islams. Muhammad, der die Religion Abrahams zu erneuern und zu vollenden beanspruchte, galt als falscher Prophet, dem Einfluß christlicher und jüdischer Irrlehrer erlegen.

Das konfliktreiche Verhältnis zwischen Christentum und Islam war Jahrhunderte hindurch von gegenseitiger Bedrohung und kriegesischer Auseinandersetzung geprägt. Schier unbesiegbar hatten die durch den Islam mobilisierten Araber die Provinzen des sassanidischen Iran, dann des

¹ Vgl. L. HAGEMANN, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung (Religionswissenschaftliche Studien 4). Würzburg-Altenberge ²1990 (Lit.). – Der Koran wird zitiert nach der deutschen Übersetzung von A. TH. KHOURY, Der Koran, Übersetzung. Gütersloh 1987. – Die Abkürzungen der biblischen Schriften entsprechen denen der Jerusalemer Bibel, hg. v. D. ARENHOVEL/A. DEISSLER/A. VÖGTLE. Freiburg-Basel-Wien 1968, XIV-XV.

Byzantinischen Reiches an sich gerissen, christliche Gebiete in Kleinasien, Syrien und Ägypten erobert, in Sizilien die byzantinische Seeherrschaft gebrochen, nach Nordafrika selbst Spanien unterworfen und konnten erst im Jahre 732 durch Karl Martell von den Kerngebieten Europas ferngehalten werden.

Die offensichtliche Bedrohung, die während des gesamten Mittelalters bis in die Neuzeit hinein vom Islam ausging, schürte bei den Christen Angst und Haß. In apokalyptischen Visionen war vom Kommen des Antichrist die Rede.

Die Kreuzzugsbewegung, von Papst Urban II. auf der Synode zu Clermont 1095 ins Leben gerufen, konnte ihr Ziel bekanntlich nicht erreichen; zu fest hatten sich die Muslime im Heiligen Land etabliert; die Rückeroberung schlug fehl. Entsetzen brach über Europa herein, als 1453 Konstantinopel in die Hände der Osmanen fiel. „So viel Blutvergießen ist angerichtet worden, daß Bäche von Blut durch die Stadt flossen. So ist die edle, von Konstantin gegründete Stadt in die Hand der Ungläubigen gekommen ...“, das schrieb unter dem Eindruck des Ereignisses Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II., an Kardinal Nikolaus von Kues.²

Während sich zur Zeit der Reformation die Christen in Europa stritten und gegenseitig befehdeten, nutzte der osmanische Sultan die Gunst der Stunde, um zu einem Schlag gegen Europa auszuholen. Belgrad fiel 1521, Rhodos 1523 und am 24. Juli 1526 wurde Ludwig II. von Ungarn geschlagen. 1529 stand gar Wien vor der Belagerung, Budapest wurde 1541 schließlich erobert. Nach der osmanischen Annexion Ungarns (1541) verlagerten sich die Auseinandersetzungen auf das Mittelmeer, wo die Osmanen sich zu einer führenden Seemacht entwickelten. 1537–1541 wurden die Venetianer aus ihren Besitzungen in der Ägäis vertrieben, mit Zypern fiel das letzte christliche Bollwerk in der Levante.³

Auf dem Hintergrund dieser politischen und militärischen Situation ist die Position Martin Luthers zum Islam zu sehen. „... weil eben der Tuerck uns nahe koempt ...“, so hatte Martin Luther seine Schrift „Vom kriege widder die Türken“ aus dem Jahre 1529 in seiner Widmung an den

² R. WOLKAN (Hg.), Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. III. Abteilung, Bd. 1 (Österreichische Geschichtsquellen, Zweite Abteilung, Bd. 68). Wien 1918, 207.

³ Vgl. G. E. v. GRUNEBaum (Hg.), Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. Frankfurt/M. 1971, 24ff.

Landgrafen Philipp von Hessen begründet⁴ und damit zugleich jene Angst ausgesprochen, die Europa allenthalben erfaßt hatte: die Angst vor der sog. Türkengefahr.⁵

2. Luthers theologische Argumentation gegen den Islam als politische Macht

Durch die politischen Umstände seiner Zeit sah sich Martin Luther genötigt, in mehreren sog. Türkenchriften gegen die politische und militärische Macht des Islams Stellung zu nehmen.⁶ Derartige Türkenchriften waren damals häufig; sie bildeten gleichsam ein eigenes *genus litterarium*.⁷ Sowohl Luthers Arbeit „Vom kriege widder die Tuercken“⁸ als auch seine „Heerpredigt widder den Tuercken“⁹ – beide erschienen 1529 – waren situationsbedingt. Bereits 1524 hatte er in seiner Schrift „Ob Kriegsleutte auch ynn seligem stande seyn kuenden“¹⁰ seinen Plan angekündigt, „auch vom Turkisschen kriege“¹¹ etwas zu sagen. „Aber weil der Turck widder heym ist und unser Deutschen nu nicht mehr dar nach fragen, ists noch nicht zeit davon zuschreiben“.¹² 1526, als König Ludwig II. in der Schlacht bei Mohacz gefallen war – Luther wandte sich damals in einem Trostsreiben an die Witwe des Königs¹³ –, trat eine politische Wende ein: Nunmehr hatte der osmanische Sultan Süleyman den Weg nach Wien frei. Als die Bemühungen Ferdinands von Österreich, ihm per Gesandtschaft gute nachbarschaftliche Beziehungen anzubieten, ergebnislos verlaufen waren, wuchs in Deutschland die Angst vor einem weiteren osmanischen Vorstoß. In dieser angespannten Situation entschloß sich Martin Luther, seine 1524 in Aussicht gestellte Arbeit zur militärischen Auseinandersetzung mit den Osmanen in die Tat umzusetzen.

⁴ D. Martin Luthers Werke, Gesamtausgabe („Weimarer Ausgabe“). Weimar 1883ff.: WA 30/2,107,9.

⁵ R. EBERMANN, *Die Türkenfurcht. Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung in Deutschland während der Reformationszeit*. Halle 1904.

⁶ Vgl. R. LIND, *Luthers Stellung zum Kreuz- und Türkenkrieg*. Gießen 1940; H. LAMPARTER, *Luthers Stellung zum Türkenkrieg*. München 1940; G. W. FORELL, *Luther and the war against the Turks*, in: *Church History* XIV (1945) 256–271; H. BUCHANAN, *Luther and the Turks 1519–1529*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 47 (1956) 145–160; dort ist weitere Literatur angegeben.

⁷ Vgl. WA 30/2,82ff.; siehe auch oben Anm. 5.

⁸ WA 30/2,107–148.

⁹ Ebd. 160–197.

¹⁰ WA 19,623–662.

¹¹ Ebd. 662,9.

¹² WA 19,622,15–16.

¹³ Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn, in: WA 19,552–615.

2.1 Die Türkengefahr als Strafe Gottes

Der Türke „ist Gottes rute und des Teuffels diener, das hat keinen Zweifel“¹⁴, so urteilte Luther 1529 in seiner Schrift „Vom kriege widder die Türcken“. Diese theologische Wertung der Türkengefahr war zu einem Streitpunkt zwischen ihm und Rom geworden. Bereits 1518 hatte Luther in seinen „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“ – sie verstehen sich als Erläuterung und Verteidigung seiner 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 – in der Conclusio V die osmanische Bedrohung als Strafe Gottes interpretiert.¹⁵ Diese Auffassung wurde am 15. Juni 1520 von Papst Leo X. in seiner Bulle „Exsurge Domine“ zurückgewiesen und als irrig verurteilt.¹⁶ Luther verteidigte daraufhin seine Ansicht 1520 in seiner „Assertio omnium articulorum D.M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum“¹⁷. Er unterstrich erneut seine Beurteilung der Türkengefahr als Strafgericht Gottes.¹⁸ Ungefähr gleichzeitig mit der lateinischen Erwiderung auf die päpstliche Bulle „Exsurge Domine“ bereitete Martin Luther eine Schrift in deutscher Sprache vor¹⁹, die sich mit derselben Thematik befaßte: „Grund und ursach aller Artickel D. Marti. Luther, szo durch Romische Bulle unrechtlich vordampt seyn“²⁰. Sie erschien 1521. Darin erinnert Luther an die leidvollen Erfahrungen, die die Christen in der militärischen Auseinandersetzung mit der osmanischen Macht haben durchstehen müssen. Er klagt Rom an, auf dessen Geheiß und Initiative diese verheerende Militärpolitik durchgesetzt worden sei.²¹ Dann präzisiert Luther seine These: „Widder die Tuercken streiten ist nit anders denn widder Got streben, der durch den Turcken unszer sund strafft“.²² Er schreibt dazu: „Nu hab ich dyssen Artickel nitt also gesetzt, das wydder den Turcken nit zu streitten sey, szondern wyr solten zuvor unsz bessern und eynen gneydgen got machen“.²³ Die für Luther so existentielle Frage

¹⁴ Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 116,16–17.

¹⁵ WA 1,535,35–39: „Licet plurimi nunc et iidem magni in ecclesia nihil aliud somnient quam bella adversus Turcam, scilicet non contra iniquitates, sed contra virgam iniquitatis bellaturi deoque repugnaturi, qui per eam virgam sese visitare dicit iniquitates nostras, eo quod nos non visitamus eas“.

¹⁶ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum etc.*, hg. v. P. HÜNERMANN. Freiburg-Basel-Wien ³⁷1991, Nr. 1484: „Proeliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos“.

¹⁷ WA 7,94–151.

¹⁸ Ebd. 140,18–141,25.

¹⁹ Vgl. ebd. 299.

²⁰ Ebd. 308–457.

²¹ Vgl. ebd. 443,7–18.

²² Ebd. 443,5–6.

²³ Ebd. 443,19–21.

nach einem gnädigen Gott kommt auch hier zum Durchbruch. Die Frage nach der Rechtfertigung ist auch hier mitentscheidend: „denn was unter eyne ungedygen got streyten sey auch wyder die vordienten feyndt, weysen unsz wol die historien des alten Testaments“. ²⁴ Voraussetzung für ein militärisches Vorgehen ist die Einsicht in die Notwendigkeit der eigenen Umkehr und Buße, um Gott zu versöhnen. „Ich bedinge hie aber mal, das ich niemand reitzen noch heissen wil widder den Turcken zu streiten, es sey denn, das die erste weise zuvor gehalten werde ..., das man zuvor busse und Gott versune“. ²⁵

Aus Luthers Einschätzung der Türkengefahr als Strafgericht Gottes resultiert seine Mahnung zum Gebet und zur Buße. Im Auftrag des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen verfaßte er 1541 die „Vermanunge zum Gebet Wider den Türcken“. ²⁶ Schon in seinen beiden Türckenschriften aus dem Jahre 1529 hatte er wieder und wieder zum Gebet und zur Buße aufgerufen: „Die Pfarher und prediger sollen ein iglicher sein volck auffz aller vleyssigst vermanen zur busse und zum gebet“. ²⁷

²⁴ Ebd. 443,23–25; vgl. Jos 7,11ff. sowie Ri 20,12ff.

²⁵ Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 129,20–23; vgl. ebd. 129,30–33: „Nu kan ich mich keines wunderzeichens noch sonderlicher Gottes gnaden über Deuschland versehen, wo man sich nicht bessert und das wort Gottes anders ehret, denn bisher geschehen“. – Vermanunge zum Gebet Wider den Türcken (1541), in: WA 51, 594,26–28: „Also ist der Tuerck auch unser Schulmeister und mus uns steupen (d.i. züchtigen) und leren, Gott fürchten und beten, sonst verfaulen wir gantz in sunden und aller sicherheit, wie bisher geschehen.“ – Grund und ursach aller Artickel D. Marti. Luther, szo durch Romische Bulle unrechtlich vordampft seyn a.a.O. 443,28–29: „Got fragt nit nach kreutzen, Ablassz, streitten. Er wil ein gut leben haben“. – Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 123,16–18: „Darumb bete wer da beten kan, das solcher gewel nicht unser herr werde und wir nicht mit solcher schrecklichen rute des Goettlichen zorns gestrafft werden“. vgl. ebd. 124,15–19; 129,10–15. – Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 180,14–15: „Aber weil der Tuercke gleichwol Gottes rute und eine plage ist über die sunde beide der Christen und unchristen oder falschen Christen ...“ – Vgl. auch Luthers Vorrede zur deutschen Übersetzung der Schrift des Ricoldus de Monte Crucis, Contra legem Saracenorum, in: WA 53,274,15–25. – Vermanunge zum Gebet Wider den Türcken a.a.O. 608,24–32.

²⁶ WA 51,577–625.

²⁷ Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 117,11–12; vgl. ebd. 117,12–120,24. – Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 185,28–31: „Darumb merck auff mein lieber bruder, las dich warnen und vermanen, das du ia ym rechten Christen glauben bleibest und deinen lieben Herrn und heiland Jhesum Christum, der für deine sunde gestorben ist, nicht verleugnest noch vergessest“. – Vorrhede Martini Luthers auff das XXXVIII. und XXXIX. Capitel Hesechiel vom Gog, in: WA 30/2,225,36: „So bekere sich nu jdermann, fuerchte Gott und ehre sein Euangelion ...“.

2.2 Absage an die Kreuzzugspolitik

„Wollen wir es nicht aus der schrift lernen, so mus uns der Tuerck aus der scheiden leren bis wir erfaren mit schaden, das christen nicht sollen kriegien noch dem ubel widder stehen“ – das schrieb Martin Luther 1529 in seiner Schrift „Vom kriege widder die Türcken“.²⁸ Damit distanzierte er sich von einer Kreuzzugspolitik, die seit 1096 fester Bestandteil in der abendländischen Auseinandersetzung mit dem Islam war. Zwar gehörte die Kreuzzugseuphorie längst der Vergangenheit an, Kreuzzugsmüdigkeit, Lethargie und Desinteresse waren ihr gefolgt. Das Problem jedoch, um das es ging, war geblieben: die Macht des Islams. Geblieben war auch die Uneinigkeit über die Strategie der Auseinandersetzung mit den Muslimen. Befürworter und Gegner der Kreuzzugspolitik hatten sich ebenso hartnäckig wie konsequent zu Wort gemeldet: Eloquenten Verfechter einer militärischen Lösung wie Bernhard von Clairvaux, Joachim von Fiore, Jean Germain, Eneas Silvio Piccolomini auf der einen, Vertreter einer intellektuellen Lösung wie Petrus Venerabilis, Roger Bacon, John Wiclif, Johannes von Segovia, Nikolaus von Kues auf der anderen Seite.²⁹

Welche Position nahm Martin Luther ein? Hören wir ihn selbst: „wenn ich ein kriegs man were“, so sagt er, „und sehe zu felde ein Pfaffen – odder creuetz pannier, wens gleich ein crucifix selbs were so solt ich davon lauffen als iagt mich der Teuffel ...“.³⁰ Krieg im Namen Christi, Krieg im Zeichen des Kreuzes ist – so Luther hier – nicht mit dem Friedensindikativ in Mt 5,38ff. vereinbar.³¹ Das bedeutet nun nicht, daß jedweder Krieg gegen die Türken grundsätzlich verboten und untersagt sei. Doch stellt Luther hierfür zwei unverzichtbare Bedingungen: 1. Ein solcher Krieg ist im Namen des Kaisers, unter seiner Oberhoheit und seinem Kommando zu führen. 2. Ein solcher Krieg muß die Notwendigkeit der Selbstverteidigung zum Schutz des Landes und seiner Bürger zur unabdingbaren Voraussetzung haben.³² Nicht der Krieg gegen die Türken als solcher wird

²⁸ WA 30/2,113,16–18.

²⁹ Vgl. R.W. SOUTHERN, Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, 29–73; N. DANIEL, Islam and the West. The Making of an Image. Edinburgh 1966.

³⁰ WA 30/2,115,1–3.

³¹ Vgl. Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 110,5–8; ebd. 111,13–28; ebd. 111,32–112,8.

³² Martin Luther begründet seine Haltung so: „... Erstlich, so man widder den Turcken kriegien wil, das man dasselbige thu unter des Keyseris gebot, panir und namen. Denn da kan ein iglicher sein gewissen sichern, das er gewislich ym gehorsam Goettlicher ordnung gehet, weil wir wissen, das der keyser unser rechter Oberherr und heubt ist, Und wer yhm ynn solchem fal gehorsam ist, der ist auch Gott gehorsam, Wer

von Luther verworfen, sondern ein Krieg „unter christlichem namen widder den Tuercken“. ³³ Die politisch Verantwortlichen hingegen führen nach ihm einen derartigen Krieg nicht als Christen, sondern in ihrer Pflicht als Obrigkeit: „so hab ich geraten und rate noch also, das wol ein iglicher sich vleissigen sol ein Christen zu sein, willig und bereit zu leiden vom Tuercken und ydermann. Aber solle nicht streiten als ein Christen odder unter eins Christen namen, Sondern las deinen Weltlichen oeberherrn kriegen. Unter desselbigen panier und namen soltu reisen als ein weltlicher untersass nach dem leibe der seinem oeberherrn geschworn ist mit leib und gut gehorsam zu sein, das wil Gott von dir haben ...“ ³⁴. Luthers Lehre von den zwei Regimentern, seine strikte Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Macht, wie er sie 1523 in seiner Schrift „Von weltlicher Überkeyyt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey“ ³⁵ dargelegt hatte, war zweifellos mitentscheidend für seine Absage an die Kreuzzugspolitik. Hinzu kam als weiteres Motiv seine theologische Wertung der osmanischen Bedrohung als Strafe Gottes. Rückschauend läßt sich sagen: Insofern Martin Luther die Kreuzzugsstrategie in Form eines religiös motivierten („geistlichen“) Krieges mißbilligte, stand er auf der Seite der Kriegsgegner; insofern er aber einen politisch motivierten („weltlichen“) Krieg der politischen Obrigkeit anheimstellte – er favorisierte damit die spätere Freisetzung und Verselbständigung profaner Direktiven –, schloß auch er ein militärisches Vorgehen – allerdings unter anderem Vorzeichen – nicht aus. ³⁶

yhm aber ungehorsam ist, der ist Gott auch ungehorsam. Stirbet er aber ym gehorsam, so stirbt er ynn gutem stande und wo er sonst gebuesset hat und an Christum gleubt, so wird er selig ... Zum andern: Solch panier des Keyzers und gehorsam sol recht und einfeltig sein, das der Keyser nichts anders sueche denn einfeltiglich das werck und schuld seines Ampts, seine unterthanen zu schuetzen, Und die so unter seinem panier sind auch suchen einfeltiglich das werck und schuld des gehorsams. Diese einfeltigkeit soltu also verstehen, das man nicht widder den Turcken streite aus den ursachen, damit bisher die Keyser und Fuersten zu streiten gereitzt sind, als das sie grosse ehre, ruhm und gut gewinnen, land mehren odder aus zorn und rachgyrigkeit und was der gleichen stueck sind. Denn darynn wird eitel eigen nutz gesucht und nicht die gerechtigkeit odder gehorsam, Darumb auch bisher kein glueck gewest ist bey uns, widder zu streiten noch zu ratschlahen vom streit widder den Turcken“: Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 129,35–130,31.

³³ Ebd. 111,1314.

³⁴ Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 173,29–174,2.

³⁵ WA 11,245–281.

³⁶ Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 179,15–24: „Sondern weil die Christen mit leib und gut Weltlicher oeberkeit unterworffen sind Und sie alle, ein iglicher von seiner oeberkeit zum streit widder den Tuercken gefoddert und beruffen werden, sollen sie thun als die trewen gehorsamen unterthanen (wie sie denn gewislich thun, so sie rechte Christen sind) und mit freuden die faust regen und getrost drein schlahen,

3. Luthers theologische Argumentation gegen den Islam als religiöse Kraft

Systematisch hat sich Martin Luther nicht mit dem Islam als religiösen Faktor befaßt. Seine Türkenschriften von 1529 sind zunächst einmal politisch bedingte Gelegenheitsarbeiten, die – ebenso wie seine Briefe aus dieser Zeit – die politischen Ereignisse kommentierend widerspiegeln. Hatte er in seiner Schrift „Vom kriege widder die Türcken“ seine strategische Option in der Auseinandersetzung mit der osmanischen Bedrohung darzulegen versucht und der Kreuzzugspolitik eine Absage erteilt, so ist seine zweite Türkenschrift, die „Heerpredigt widder den Tuercken“ weit mehr als die erste ein Mahnruf an das deutsche Volk, der offensichtlichen Türkengefahr standzuhalten. Die Intention der Schrift ergibt sich aus ihrer vorgegebenen Zweiteilung: „Darumb wil ich diese predigt ynn zwey stueck teylen, zuerst die gewissen unterrichten, darnach auch die faust vermanen.“³⁷ Der erste Teil dient der Unterrichtung, wie Luther sagt, „das man gewis sey, Was der Tuercke sey und wofuer er zurhalten sey nach der schrift“³⁸. Dieser Teil ist hier von Interesse.

3.1 Die Deutung des Islams als endzeitliche Macht

Auf der Grundlage biblisch-apokalyptischer Weissagungen hat Martin Luther versucht, den Islam theologisch als endzeitliche Macht zu deuten. Neu war dieser Versuch in seinem Kern nicht. Hatten nicht schon im muslimisch okkupierten Spanien des 9. Jahrhunderts Eulogius, Titularbischof von Toledo, und Paul Avarus, ein Laie aus Cordoba, die Herrschaft des Islams als Vorbereitung auf das eschatologische Kommen des Antichrist verstanden? Und hatte nicht im 12. Jahrhundert Joachim von Fiore auf seine Weise diese apokalyptischen Visionen aktualisiert? Auch ihm galt der Islam, dessen Macht er in Spanien unter den Almohaden und in Palästina unter Saladin erneuert sah, als Werkzeug des Antichrist. Doch damit nicht genug, mehr noch: Der endzeitliche Antichrist lebe bereits, in Rom, wie er meinte, und werde einmal den päpstlichen Thron besteigen,

morden, rauben und schaden thun, so viel sie ymer muegen, weil sie eine ader (= Sehne) regen können. Denn solchs gebeut yhn yhr weltliche oeberkeit, welcher sie gehorsam und solchen dienst schuldig sind, Und Gott von yhn wil haben bis yn den tod hinein, zun Roemern am dreyzehenden, Titum am dritten Capitel“; vgl. Röm 13,1 ff. sowie Tit 3,1.

³⁷ Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 161,29–31.

³⁸ Ebd. 161,32–162,1.

also gleichsam als Frucht von innen aus dem Schoß der Kirche erwachsen, und der Islam sei sein Vorbote.³⁹

Den aktuellen Hintergrund für die Deutung Martin Luthers dürften die Gespräche abgeben, die er zusammen mit Melancthon in Marburg und Eisenach mit Friedrich Mykonius geführt hatte. „Von seltsamen Weissungen des Franziskanermönchs Johannes Hilten hatte er ihnen erzählt, der schon vor Jahren in Daniels dunklen Prophezeiungen die Türkennot habe vorausgesagt gefunden.“⁴⁰ Davon beeindruckt, deutet nun Luther seinerseits den Islam als eine endzeitliche Macht: „Denn der teuffel sucht durch seinen zeug den Tuercken, freilich nicht allein die weltliche herschaft, sondern auch das reich Christi und seine heiligen und glieder, vom glauben zu stossen, wie Daniel sagt am siebenden Capitel.“⁴¹ Es geht also nicht mehr nur um den Islam als militär-politische Macht, sondern auch um den Islam als religiöse und spirituelle Kraft.

3.2 Vom inneren zum äußeren Feind

In den apokalyptischen Visionen des Buches Daniel vermeinte Luther, die Widersacher des christlichen Glaubens wiedererkennen zu können: „Denn die schrift weissagt uns von zweyen grausamen Tyrannen, welche sollen fuer dem iuengsten tage die Christenheit verwuesten und zurstoeren, Einer geistlich mit listen odder falschem Gotts dienst und lere widder den rechten Christlichen glauben und Euangelion, Davon Daniel schreibt am eyllften Capit. das er sich sol erheben über alle Goetter und über alle Gottes dienst etc. (Dan. 11,36f.). Welchen auch Sanct Paulus nennet den Endchrist ynn der ander Epistel zu den Thessalon. am andern Capit. (2 Thess 2,3). Das ist der Babst mit seinem babstum, davon wir sonst gnug geschrieben. Der ander mit dem schwerd leiblich und eusserlich auffs grewlichst, davon Daniel am siebenden Capit. gewaltiglich weissagt (Dan 7,25). Und Christus

³⁹ Vgl. R.W. SOUTHERN, Das Islambild des Mittelalters a.a.O. 22f. und 32f.

⁴⁰ WA 30/2,149.

⁴¹ Ebd. 161,26–29; vgl. Dan 7,25. – Vorrhede Martin Luthers auff das XXXVIII. und XXXIX: Capitel Hesechiel vom Gog a.a.O. 223,4–10: „Weil ynn der offenbarung Sanct Johannis am zwenzigsten Capitel (Apk 20,8) der Gog wird beschrieben, wie er mit grossem heer, wie sand am meer unzelich, widder die Christenheit streiten und endlich mit feuer vom himel zerstoeret werden sol, Welchen wie fur den Tuercken halten, Habe ich mir, weil ich hie so muessig sitze, furgenommen, die zwey Capitel Hesechiel, nemlich das XXXVIII. und XXXIX. auch zu verdeutschen ...“. Luther deutet diese beiden Kapitel auf die Bedrängnis, in die die Christen (= Israel) durch die Türken (= Gog und Magog) kommen würden sowie auf den Untergang der Türken durch ein göttliches Strafgericht; vgl. ebd. 224,34–225,8. Diese Interpretation finden wir schon in Luthers Briefen an Wenzeslaus Linck vom 7. März und an Nikolaus Hausmann vom 26. Oktober 1529, in: WA 30/2,220 Anm. 4.

Matthej am vier und zwentzigsten Cap. von einem truebsal, des gleichen auff erden nicht gewest sey (Mt 24,21), das ist der Tuercke. Also mus der teuffel, weil der welt ende fuerhanden ist, die Christenheit zuvor mit beyder seiner macht auff aller grewlichst angreifen und uns die rechte letze geben, ehe wir gen himel faren“.⁴² Damit sieht Luther den christlichen Glauben im Zangengriff eines schrecklichen äußeren und eines noch subtileren inneren Feindes. Um gegen den äußeren Feind gerüstet zu sein, muß sich die Christenheit erst einmal von ihrem inneren Feind befreien.⁴³ Papsttum und Islam liegen für Luther auf der gleichen antichristlichen Ebene: „Er (d.h. der Türke) ist auch Papistisch, Denn er gleubt durch werck heilig und selig zu sein Und helts fur keine sunde Christum verstoeren, Oberkeit verwuesten, die ehe vernichten, Welche drey stuck der Bapst auch treibt, doch mit anderley weise, nemlich mit heucheley, wie der Turcke mit gewalt und schwerd“.⁴⁴ Weil Luther im Papsttum und im Islam gleichermaßen die Widersacher des christlichen Glaubens sieht, gilt es beiden zu widerstehen.⁴⁵ Schon in seiner Schrift „An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen Standes besserung“⁴⁶ aus dem Jahre 1520 hatte Luther ausgeführt: „Wollen wir widder die Turcken streyten, szo lasset uns hie anheben, da sie am allerergistenn sein ...“.⁴⁷ Da

⁴² Herrpredigt widder den Tuercken a.a.O. 162,1–14.

⁴³ Vgl. Verlegung Mart. Luther, in: WA 53,396,18–22: „Sollen wir nu glueck haben wider den Mahmet, den eusserlichen Feind der Christenheit, So werden wir zuvor muessen dem inwendigen Feinde, den Endechrist, mit seinem Teuffel absagen durch rechtschaffene Busse und uns zu unserem Herrn und Heilande Jhesu Christo mit rechtem Ernst und einfeltigem Herzen keren ...“.

⁴⁴ Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 129,1–5.

⁴⁵ Ebd. 142,27–30: „Was wollen wir denn nu thun? sollen wir widder das Bapstum auch kriegten so wol als widder Tuercken, weil einer so frum ist als der ander? Antwort: Einem wie dem andern, so geschieht niemand unrecht, Denn gleiche sunde sol gleiche straffe haben.“

⁴⁶ WA 6,404–469.

⁴⁷ Ebd. 427,16ff. – Schon in seiner deutschen Übersetzung der Abendmahlsbulle von 1521, in der Luther den Häretikern zugezählt worden war, hatte er in seiner Glossierung zum 6. Kapitel den Papst mit dem Türken verglichen: „Er vormaledeyet die den Turcken und Sarcener eyszen und holtz tzufuren, das man achten solle, es sey seynn ernst, der Christenheit guts tzuthun. Wen ehr aber Christus stadthalter were, so wurde er auff seyne fusse treten, hyngehen und den Turcken das Euangeli predigen, daran setzen leyb und leben: das were eyn Christlich weysze, die Turcken zubestreyten und die Christenheyt mehren und schutzen. Denn wo tzu dienet es, das man dem Turcken leylich weret? Was thut der Turck boszes? Er nympt land eyn und regirt tzeytlich. Mussen wir doch dasselb auch vom Bapst selbs leyden, der unsz doch leyb und leben schindet, wilchs der Turck nicht thut! Datzu lest der Turck einen yglichen in seynem glauben bleyben: das thut der Bapst auch nicht, szondern tzwingt alle welt vom Christen glauben auff seyn teuffelische lügen, das freylich an leyb, gut und seel des Bapsts regiment tzeihen mal erger ist denn des Turcken. Und wen nicht Christus selbs

Luther den Papst für den ärgsten Feind der Christenheit hielt, sah er in ihm und nicht im Stifter des Islams den Antichrist: „Und ich halt den Mahmet nicht für den Endechrist, Er machts zu grob und hat einen kendllichen schwartzen Teuffel, der weder Glauben noch vernunft betriegen kan, Und ist wie ein Heide, der von aussen die Christenheit verfolget, wie die Roemer und andere Heiden gethan haben. ... Aber der Bapst bey uns ist der echte Endechrist, der hat den hohen, subtilen, schoenen, gleissenden Teuffel, der sitzt inwendig in der Christenheit ...“⁴⁸.

Hatte nicht Joachim von Fiore eine ähnliche apokalyptische Vision entwickelt? Den Antichrist ausfindig zu machen, war im späteren Mittelalter ein beliebtes Thema. Auch Wiclif, Hus und ihre Anhänger haben versucht, den Antichrist in ihrer Zeit aufzuspüren.⁴⁹ Im Kontext dieser geistes- und kulturgeschichtlichen Strömungen ist Luthers Polemik gegen Papsttum und Islam zu sehen. Daraus erklärt sich zugleich deren Parallelisierung, wie sie nochmals zum Ausdruck kommt, wenn Luther schreibt: „So mochts auch wol an dem sein, was der Tuerck, gleich wie der Bapst in fal komen wuerde, Denn die zwey Reiche des Bapsts und der Tuercken sind die letzten zwen gewel und Gottes zorn, wie sie Apocalip. nennet (Apk 15,1), den ‚falschen Propheten‘ und ‚das Thier‘ und müssen miteinander ergriffen und ‚in den feurigen pful geworfen werden‘“ (Apk 19,20).⁵⁰

3.3 Konsequenzen der Islamdeutung bei Luther

Das Erscheinen der muslimischen Osmanen auf europäischer Bühne bedeutete für Martin Luther nicht nur ein militärisches Problem, sondern ebenso sehr eine religiöse Herausforderung.⁵¹ Zwar hielt er Muhammad nicht für den zu erwartenden Antichrist, gleichwohl sah er in ihm und

den Endchrist sturzen solt nach der schrift und man yhe den Turcken vortilgen wolt, must man an den Bapst abfahen“: *Bulla Cene domini*, das ist, die bulla vom Abentfressen des allerheyligsten hern, des Bapsts, verdeutscht durch Martin Luther. 1522, in: WA 8,691–720; Zitat: 708,27–709,8.

⁴⁸ Verlegung Mart. Luther a.a.O. 394,31–395,5.

⁴⁹ Vgl. H. PREUSS, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Leipzig 1906, 52ff.

⁵⁰ Vermanunge zum Gebet Wider den Türcken a.a.O. 620,26–30.

⁵¹ Vgl. WA 30/2,121. Vgl. W. HOLSTEN, Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers (Allgemeine Missions-Studien, Heft 13). Gütersloh 1932, insb. S. 126–144; W. NIJENHUIS, Luther en de Islam, in: *Nederlands Theologische Tijdschrift* 33 (1979) 195–210; L. HAGEMANN, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung a.a.O. 88–93; s. auch die in Anm. 104 angeführten Literaturhinweise.

seiner Religion eine entscheidende Macht der Endzeit. Und so zweifelte er nicht daran, daß diese Endzeit nunmehr angebrochen sei.⁵² Da aber letztlich der christliche Glaube obsiegen werde,⁵³ sei mit dem Ende der politisch-religiösen Macht des Islams zu rechnen: „Die Turcken werden auch yhren stosser finden, sol die welt lenger stehn“.⁵⁴ Weil der Islam in den Augen Luthers eine endzeitliche antichristliche Macht darstellt, fiel seine Polemik gegen Muhammad und den Koran entsprechend hart und drastisch aus.

„Aber wie der Bapst der Endechrist, so ist der Tuerck der leibhaftige Teuffel“, so Martin Luther in seiner Schrift „Vom kriege widder die Türcken“.⁵⁵ Rekurrierend auf Jo 8,44, „Das der teuffel sey ein luegener und moerder: Mit der luegen toedtet er die seelen, Mit dem mord den leib“⁵⁶, schreibt Luther in bezug auf Muhammad: „Also da den Mahometh der luegen geist besessen und der Teuffel durch seinen Alkoran die seelen ermordet, den Christenglauben verstoeret hatte, muste er wol fort und auch das schwerd nemen und die leibe zu morden angreifen. Und also ist der Turckische glaube nicht mit predigen und wunderwerck, sondern mit dem schwerd und morden so weit kommen ...“.⁵⁷

Zwei in der traditionellen Polemik gegen Muhammad und den Koran bekannte Vorwürfe greift Luther hier auf:

1. Der Teufel ist der Anstifter Muhammads und der Koran sein Werk.⁵⁸ Auf diese Weise sollte die vom Koran behauptete Authentizität der

⁵² Vgl. Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 171,18ff.; Vermanunge zum Gebet Wider den Türcken a.a.O. 614,29–33; vgl. auch oben Anm. 35.

⁵³ Vgl. WA 53,394,18; vgl. auch oben Anm. 41. Gegen R.W. SOUTHERN, Das Islambild des Mittelalters a.a.O. 71.

⁵⁴ Der Prophet Habacuc (1526), in: WA 19,360,16–17.

⁵⁵ Vom Kriege widder die Türcken a.a.O. 126,1–2.

⁵⁶ Ebd. 124,9–11.

⁵⁷ Ebd. 124,12–17; vgl. auch ebd. 126,10–14: „Weil denn nu des Mahometh Alkoran so ein grosser manchfeltiger luegen geist ist, das er schier nicht lest bleiben der Christlichen warheit: wie solt es anders folgen und ergehen, denn das er auch ein so grosser mechtiger moerder wuerde und alles beides unter dem schein der warheit und gerechtigkeit?“.

⁵⁸ Dieser Vorwurf gehört zum Allgemeingut der antiislamischen Polemik sowohl byzantinischer wie lateinischer Provenienz. Zur byzantinischen Polemik vgl. A. TH. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e – XIII^e s.)* Leiden 1972, 345–352; zur lateinischen Polemik vgl. L. HAGEMANN, *Der Kur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues* (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 21). Frankfurt 1976, 104–105. Vgl. als Beispiel aus der lateinischen Tradition die Schrift des Ricoldus, *Contra legem Saracenorum*, die Luther 1542 ins Deutsche übersetzte. Ricoldus schreibt im Vorwort seiner Arbeit: „... in temporibus Heraclij insurrexit veritati et dei ecclesiae homo quidam diabolus primogenitus sathanae ... Mahometus, qui consilio et auxilio

prophetischen Sendung Muhammads entkräftet und die koranische Auffassung widerlegt werden, wonach Gott der eigentliche Urheber des Korans ist. Denn nur Gott als alleiniger Autor des Korans – so das islamische Verständnis – konnte ein derartiges Werk vollbringen. Und diese seine Unüberbietbarkeit liegt nicht nur in seiner literarischen Schönheit, seiner arabischen Sprache, seinem Rhythmus und Stil, sondern vor allem in seiner göttlichen Herkunft. Weil Wort Gottes, trägt der Koran die untrüglichen Merkmale seiner Authentizität in sich selbst.

2. Die Ausbreitung des Islams ist das Ergebnis kriegerischer Aktionen. Diese These haben die christlichen antiislamischen Polemiker ebenfalls wieder und wieder vertreten.⁵⁹ Martin Luther macht da keine Ausnahme: „... es wird yhm yhem gesetz gebotten als ein gut Goettlich werck“, schreibt er, „das sie rauben, morden und ymer weiter umb sich fressen und verderben sollen, wie sie denn auch thun und meinen, sie thun Got einen dienst dran“⁶⁰. Luther bezieht sich hier auf die islamische Theorie und Praxis des *djihad*, was volkstümlich allgemein als „heiliger Krieg“ bezeichnet wird. Etymologisch meint *djihad* jedoch den Eifer, den der Gläubige auf „Gottes Weg“ – so formuliert der Koran⁶¹ – aufbringt: „das Sich-Abmühen auf dem Wege Gottes“ (*al-djihad fī sabīli llāh*). Bald nach Muhammads Übersiedlung von Makka nach Madina hat sich das „Sich-Abmühen auf dem Wege Gottes“ in der Auseinandersetzung mit den Ungläubigen in kriegerischen Unternehmungen konkretisiert und ausgewirkt. Durch die Emigration (*Hidjra*) von Makka nach Madina seiner Sippe und seinem Stamm entwurzelt, versuchte Muhammad in Madina eine neue Gemeinschaft aufzubauen, indem er die mit ihm ausgewanderten Makkaner und die neu hinzugewonnenen madinischen Glaubensgefährten zur „islamischen Gemeinschaft“, zur „*umma al-islāmiyya*“ zusammenschloß. Sie war gehalten, mit eben denselben Mitteln ihre Existenz zu

illius, qui mendax et mendacij pater est, iniquam et mendacij plenam, tamquam ex diuino ore prolatam legem composuit, quam quidem legem Alcoranum nominavit ...“, in: WA 53,277,16–20. Luther übersetzte diese Stelle so: „Zur zeit des Keiser Heraclij ist auffkomen ein Mensch, ja ein Teuffel, und ein Erst gebornes Kind des Satans, wider die Wahrheit und wider die Christliche Kirche ... mit namen Mahmet. Der hat aus eingeben und huelffe des, der ein Luegener und ein vater aller Luegen ist, ein Gesetz lassen ausgehen, voller Luegen und unrechts, doch mit dem schein, als were es aus dem munde Gottes gesprochen, dasselbe hat er genennet Alcoran ...“, in: WA 53,276,30–36.

⁵⁹ Im zehnten Kapitel seiner Arbeit nimmt Ricoldus dazu Stellung: „*Quam violenta sit lex Saracenorum*“: a.a.O. 341,1. Luther übersetzt so: „das Mahmets Gesetz Moerdisch, Tyrannisch und wuetig ist“: ebd. 340,30; vgl. auch seine Schrift „Vom kriege widder die Türcken“ a.a.O. 122,8–12; ebd. 124,12–15.

⁶⁰ Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 123,31–34.

⁶¹ Vgl. Koran 61,11; 9,41 u.ö.

sichern wie die benachbarten Stämme, d.h. daß das neugeschaffene muslimische Gemeinwesen von Madina somit zwangsläufig in die Rolle einer politisch-kämpfenden Machtgruppe hineingewachsen ist.

Als satanische Macht zerstört der Islam nach Luther nicht nur den christlichen Glauben⁶², „sondern auch das gantz weltlich Regiment“⁶³ – für Luther eine logische Konsequenz der oben genannten Vorwürfe: „Wie nu die luegen verstoeret den geistlichen stand des glaubens und der warheit, Also verstoeret der mord alle weltliche ordnung, so von Gott eingesetzt“.⁶⁴ Luthers Unterscheidung und Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Macht, seine Lehre von den zwei Regimentern hat er illegitimer Weise auf den Islam übertragen. Denn der Islam versteht sich originär, von seiner ursprünglichen Genese her, als religiöse und politische Gemeinschaft zugleich: al-Islām dīn wa dawla. Religiöse, politische und kulturelle Gemeinschaft sind eins. Das Staatsvolk ist das Gottesvolk, das religiöse Gesetz – shari‘a – Staatsgesetz. Religion und Politik sind untrennbar miteinander verflochten.⁶⁵ Die derzeitigen Entwicklungen und Strömungen, vor allem fundamentalistischer Provenienz, bestätigen dieses Selbstverständnis.⁶⁶

3. Des weiteren kritisiert Luther die islamischen Ehevorschriften: „Das dritte stuecke ist, das des Mahomets Alkoran den ehestand nichts acht ...“.⁶⁷ – Um ein geordnetes Geschlechts-, Ehe- und Familienleben zu sichern, schreibt der Koran vor, alle heiratsfähigen Frauen und Männer der islamischen Gemeinschaft zu verheiraten.⁶⁸ Die Zahl der legitimen Frauen, die ein Mann gleichzeitig heiraten darf, hat der Koran auf vier begrenzt,⁶⁹ vorausgesetzt allerdings, daß der Mann seine Frauen gerecht behandelt, was aber nach koranischer Einschätzung nur schwer oder kaum gelingen dürfte.⁷⁰ Über die Ehe hinaus dürfen die Männer auch sexuellen Umgang mit ihren Konkubinen unter ihren Sklavinnen haben.⁷¹ Eine solche

⁶² Vgl. Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 123,7ff.; ebd. 126,10–14 u.ö.

⁶³ Ebd. 123,20.

⁶⁴ Ebd. 126,14–16.

⁶⁵ Vgl. L. HAGEMANN, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung a.a.O. 45–47.

⁶⁶ Vgl. DERS., Zum Aufbruch des Islam. Eine Stellungnahme christlicherseits. Hintergründe – Bedenken und Anfragen – Aussichten, in: O. BISCHOFBERGER u.a., Der Islam in Bewegung (Weltanschauungen im Gespräch, Bd. 10). Freiburg/Schweiz-Zürich 1991, 79–129.

⁶⁷ Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 126,21f.

⁶⁸ Vgl. Koran 24,32.

⁶⁹ Vgl. ebd. 4,3.

⁷⁰ Vgl. ebd. 4,129.

⁷¹ Vgl. ebd. 70,29f.; 23,5f.

Ehemoral – so Luther – erkennt das Wesen der Ehe, wenn „yderman zu gibt weiber zu nemen wie viel er wil ... Solch wesen ist aber keine ehe und kan kein ehe sein, weil keiner ein weib der meynung nimpt odder hat, ewiglich bey yhr zu bleiben als ein Leib, wie Gottes Wort spricht Gen. 3“.⁷²

4. Das unterscheidend Christliche in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam

In seiner „Heerpredigt widder den Tuercken“ faßt Luther das unterscheidend Christliche in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam zusammen; es besteht nach ihm in jenem Glaubensartikel, in dem das Bekenntnis zu Jesus Christus seinen Ausdruck gefunden hat: „Und an Jhesum Christ seinen einigen Son unseren Herrn, der empfangen ist vom heiligen geist, geborn von der jungfrawen Maria, gelitten unter Pontio Pilato, gecreuzigt, gestorben und begraben, Nidder gefaren zur hellen, Am dritten tag auferstanden von den todten, auffgefahren gen hymel, sitzend zur rechten Gottes des allmechtigen Vaters, von dannen er komen wird zu richten die lebendigen und die todten etc.“⁷³ Hier kommt nach Luther das unterscheidend Christliche zum Tragen: „Denn an diesem artickel ligts, von diesem artickel heissen wir Christen und sind auch auff den selbigen durchs Euangelion beruffen, getaufft und ynn die Christenheit gezelet und angenommen, und empfahren durch den selbigen den heiligen geist und vergebung der sunden, dazu die aufferstehung von den todten und das ewige leben. Denn dieser artickel macht uns zu Gottes kinder und Christus bruder, das wir yhm ewiglich gleich und mit erben werden.“⁷⁴ Das christologische Bekenntnis als das Herzstück christlicher Theologie ist das eigentliche Unterscheidungskriterium, die „Krisis“ des christlichen Glaubens. Denn „durch diesen artickel“ – so Luther – „wird unser glaube gesondert von allen andern glauben auff erden, Denn die Jueden haben das nicht, Die Tuercken und Sarracener auch nicht ...“.⁷⁵ Weil das Christusbekenntnis die zentrale christliche Glaubensaussage ist, der Islam aber seinerseits dieses grundlegende Bekenntnis verwirft, sind für Martin Luther die theologischen Gemeinsamkeiten zwischen Christentum

⁷² Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 126,21–30; vgl. seine Vermanunge zum gebet Wider den Türcken a.a.O. 621,17–18: „Der Türcke reisst Man und Weib von einander und gibt und verkeufft die Frawen, als werens Küe oder Kelber“. – „Das ist hunde und saw hochzeit, keine Ehe“, schreibt Luther in einer Randglosse seiner Übersetzung der Schrift des Ricoldus, *Contra legem Saracenorum*, in: WA 53,320.

⁷³ Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 186,3–8.

⁷⁴ Ebd. 186,8–14.

⁷⁵ Ebd. 186,15–17.

und Islam denkbar gering, ja reduzieren sich sogar auf eine einzige Glaubensaussage: „Welchem frumen Christlichen Hertzen wolt nu nicht grawen fur solchem feinde Christi, Weil wir sehen das der Tuercke keinen artickel unseres glaubens stehen lest on den einigen von der todten aufferstehung?“⁷⁶

Bei aller Wertschätzung, die Jesus im Koran genießt, ist nach Luther zu bedenken, daß Jesu Gottessohnschaft negiert werde: „... so lobt er wol Christum und Mariam fast seer, als die alleine on sunde seyn, Aber doch helt er nichts mehr von yhm denn als von eim heiligen Propheten, wie Heremias odder Jonas ist, Verleugnet aber das er Gottes son und rechter Gott ist“.⁷⁷

Daß der Koran die Gottessohnschaft Jesu bestreitet, steht außer Frage. In Koran 4,171 heißt es: „O ihr Leute des Buches, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt über Gott nur die Wahrheit. Christus Jesus, der Sohn Marias ist doch nur der Gesandte Gottes ...“.⁷⁸ Desgleichen wird die Kreuzigung Jesu in Frage gestellt. Gegen die Juden – so die koranische Version – die behaupten: „Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet“,⁷⁹ erklärt der Koran: „Sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt ...“.⁸⁰ Hier liegt u.E. das entscheidende und ausschlaggebende theologische Moment, weswegen Martin Luther derart negativ den Islam beurteilte. Denn was für ihn – Luther – persönlich die existentielle Sinnmitte seines Lebens und zugleich der Kernpunkt seiner Theologie war, nämlich die im Kreuzestod Jesu verankerte *theologia crucis* sowohl in ihrem praktischen Vollzug durch eigenen Eintritt in die Situation des Kreuzesleidens als auch von ihrem Inhalt her in ihrer Hinführung zur Erkenntnis Gottes, des Vaters, durch Christus als den Gekreuzigten⁸¹, dafür bot und bietet der Koran keinen Anhaltspunkt. „Da ist Christus kein Erlöser, kein Heiland, König, kein vergebung der sunden, kein gnad noch heiliger geist“⁸², klagt Luther. „Da ist Vater, Son, heiliger geist, Tauffe, Sacrament, Euangelion, glaube und alle Christliche lere und wesen dahin, Und ist an stat Christi nichts mehr, denn

⁷⁶ Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 123,7–9.

⁷⁷ Ebd. 122,2–5; vgl. Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 168,20.

⁷⁸ Vgl. Koran 43,59; 4,172; 19,30.93; 5,17.72.116–117.

⁷⁹ Ebd. 4,157.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ „In Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei. Nemo venit ad Patrem nisi per me. Ego sum ostium etc.“, in: WA 1,362,18f.; vgl. Jo 14,6 und Jo 10,9. Zur Thematik vgl. R. WEIER, Das Theologieverständnis Martin Luthers (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XXXVI). Paderborn 1976, 22ff.

⁸² Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 120,9–11.

Mahometh mit seiner lere von eigen wercken und sonderlich vom schwerd: das ist das heubtstuecke des Tuerckisschen glauben ...“.⁸³

Sofern Martin Luther dem Islam trotzdem positive Seiten abgewinnen kann, beziehen sie sich auf das Verhalten der Muslime, das ihm in mancherlei Hinsicht vorbildhaft erscheint.⁸⁴ Doch all das fällt für ihn letztlich in den Bereich aktiver Werkgerechtigkeit, „ist eitel schein und hilfft nichts“.⁸⁵ „Denn“ – so Luther – „du findest auch ynn diesem stuecke deinen Christum nicht. Was hilfft denn solch schoen ding, so es ausser und widder Christum ist?“.⁸⁶

5. Luthers Interesse am Islam – eine Rückschau

Die damalige sogenannte Türkengefahr war für Martin Luther das auslösende Moment, sich mit dem ihm fremden Phänomen Islam zu beschäftigen. Lange Zeit hatte er sich danach gesehnt, den Koran selbst kennenzulernen und einzusehen, so schrieb er 1542 in seiner Vorrede zur Übersetzung der Arbeit „Contra legem Saracenorum“ des Orientmissionars aus dem 13. Jahrhundert Ricoldus de Monte Crucis.⁸⁷ Schon 1530 hatte er geäußert: „Alkoranum vero etiam num frustra cupio legere“.⁸⁸ Dazu kam er nach eigenen Angaben allerdings erst Fastnacht (21. Februar) 1542: „Aber itzt diese Fastnacht hab ich den Alcoran gesehen Latinisch, doch sehr uebel verdolmetscht, das ich noch wuenschet einen klerern zuse-

⁸³ Ebd. 122,19–24.

⁸⁴ Ausdrücklich hebt Martin Luther folgende positive Eigenschaften hervor: „Unter andern ergernissen bey den Tuercken ist das wol das fuernemeste, Das yhre priester odder geistlichen solch ein ernst, dapffer, strenge leben fueren, das man sie moecht für Engel und nicht fuer menschen ansehen, das mit allen unsern geistlichen und mōnchen ym Bapstum ein schertz ist gegen sie. ... Zum andern wirstu auch finden das sie ynn yhren kirchen offft zum gebet zu samem komen und mit solcher zucht, stille und schoenen eusserlichen geberden beten, das bey uns ynn unsern kirchen solche zucht und stille auch nirgent zu finden ist. ... Zum dritten wirstu auch walfarten zu den Tuerckischen heiligen daselbst finden, die doch nicht ym Christen glauben, sondern ym Mahomets glauben gestorben sind, wie sie bekennen und rhuemen ... Zum vierden wirstu sehen bey den Tuercken nach dem eusserlichen wandel ein dapffer strenge und ehrbarlich wesen: Sie trincken nicht wein, sauffen und fressen nicht so, wie wir thun, kleiden sich nicht so leichtfertiglich und froehlich, bawen nicht so prechtig, brangen auch nicht so, schweren und fluchen nicht so, haben grossen trefflichen gehorsam, zucht und ehre gegen yhren Keiser und Herrn, Und haben yhr regiment eusserlich gefasset und ym schwanck, wie wirs gerne haben wolten ynn Deutschen landen ...“: Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 187,1–190,1.

⁸⁵ Verlegung Mart. Luther a.a.O. 393,23.

⁸⁶ Heerpredigt widder den Tuercken a.a.O. 190,20–21.

⁸⁷ WA 53,272,9ff.

⁸⁸ Vorwort zum „Libellus de ritu et moribus Turcorum“, in: WA 30/2,205,8.

hen“.⁸⁹ Das heißt also, wenn wir Luther recht verstehen, daß er 1542 erstmals ein lateinisches Koranexemplar eingesehen und gelesen hat: Daß er offensichtlich schon wesentlich früher im Besitz lateinischer Koranmanuskripte oder zumindest -exzerpte war, ergibt sich aus seiner Schrift „Vom kriege widder die Türcken“ von 1529. Dort ist zu lesen: „Ich habe des Mahomets Alkoran etlich stueck, welchs auff deutsch mocht predigt = oder lerebuch heissen, wie des Bapsts Decretal heist“.⁹⁰ Und er fügt hinzu: „Hab ich zeit, so mus ichs ia verdeutschen, auff das yderman sehe welch faul schendlich buch es ist“⁹¹ – ein Plan, der nicht realisiert wurde. Damit stehen wir vor der Frage, warum er nicht schon 1529, sondern erst 1542 sich mit der Koranlektüre beschäftigt hat. Die Vermutung legt sich nahe, daß die zu Beginn der vierziger Jahre erneut akut gewordene Türkengefahr – am 2. September 1541 wurde Budapest eingenommen – für Luther der Anlaß gewesen ist, nun endlich sich mit dem Koran selbst zu beschäftigen. Am 11. Oktober 1541 erschien seine „Vermanunge zum Gebet Wider den Tuercken“ und zu Fastnacht 1542 erfahren wir, daß er „jetzt“ den Koran gelesen habe. Durch die eigene Koranlektüre hat sich Luthers Polemik gegen den Islam verhärtet. Behoben waren seine Zweifel, ob die oben erwähnte Darstellung des Ricoldus auch tatsächlich ein authentisches Bild vom Islam biete, nachdem er selbst den Koran gelesen hatte und nun zu der Einsicht gekommen war, „das dieser Bruder Richard sein Buch nicht ertichtet, Sondern gleich mit stimmt“.⁹² 1530 war sein Urteil noch ganz anders ausgefallen. In seinem Vorwort zu dem von ihm damals herausgegebenen „Libellus de ritu et moribus Turcorum“ geht hervor, daß ihm zwei Schriften über den Islam bekannt waren: Die des Ricoldus und die „Cribratio Alkorani“ des Nikolaus von Kues.⁹³ Über beide Arbeiten fällt er ein vernichtendes Urteil: Einfältigere Christen vom Islam abzuschrecken, sei ihre Absicht gewesen.⁹⁴ Beide Schriften seien lediglich Exzerpte der abstoßendsten Stellen des Korans, Erzeugnisse des Hasses und der Unfähigkeit, den Islam zu widerlegen.⁹⁵ Daß diese Anschuldigungen

⁸⁹ WA 53,272,16ff.

⁹⁰ Vom kriege widder die Türcken a.a.O. 121,30–31.

⁹¹ Ebd. 121,31–122,2.

⁹² WA 53,272,18–19.

⁹³ „Hactenus enim cum vehementer cuperem nosse religionem et mores Mahomistarum, nihil offerebatur quam quaedam confutatio Alkorani et item Cribratio Alkorani N. de Cusa“, in: WA 30/2,205,4–7.

⁹⁴ „Videbatur sane tam ille Confutator quam Cribrator pio studio Christinanos simpliciores velle a Mahometo absterrere et in Fide Christi retinere“, in: WA 30/2,205,8–10.

⁹⁵ „Sed dum nimio student quaeque turpissima et absurdissima ex Alkorano excerpere, quae ad odium faciunt et ad invidiam novere possint vulgum, et bona, quae in eo sunt, vel transeunt non confutata vel occultant, factum est, ut parum fidei et

unberechtigt sind und weder auf Ricoldus noch auf Cusanus zutreffen, können wir hier nicht näher ausführen, steht auch hier nicht zur Debatte.⁹⁶ Was auffällt, ist dies: Zwölf Jahre später, als Luther sich anschickte, die Schrift des Ricoldus ins Deutsche zu übertragen – das war nach Fastnacht 1542, also nachdem er den Koran selbst gelesen hatte –, ist von allen diesen Vorwürfen nicht mehr die Rede. Im Gegenteil: Luther sieht das, was er früher als papistisch verdächtigt hatte, nunmehr im Koran bestätigt.⁹⁷ Seine Verwunderung darüber, daß – wie er sagt – bisher niemand versucht habe, „zuerfahren, was Mahmets Glaube were, Sind allein damit zufrieden gewest, das Mahmet ein Feind Christlichen Glaubens were, Aber wo und wie von stueck zu stueck, ist nicht laut worden, welches doch von noeten ist zu wissen“⁹⁸, zeigt, daß Luther mit der Thematik wenig vertraut war.

Warum Martin Luther gerade die Schrift des Ricoldus und nicht die des Cusanus ins Deutsche übersetzt hat, ist schwer auszumachen. Luther selbst gibt als Begründung an, er habe es „für nützlich und not angesehen, dieses Buechlein zuverdeutschten (weil man kein bessers hat) ...“.⁹⁹ Diese Begründung ist von der Sache her nicht gerechtfertigt. Denn die cusanische „*Cribratio Alkorani*“ als das Ergebnis intensiven und detaillierten Koran-

autoritatis invenerint, quasi vel odio illorum vel impotentia confutandi sua vulgarint“, in: WA 30/2,205,10–15.

⁹⁶ Die Intention seiner Arbeit gibt Ricoldus de Monte Crucis im Vorwort zu „*Contra legem Saracenorum*“ so wieder: „Nunc autem est mihi intentio summa veritate confidenti capita et principalia mandacia iniquae legis huius ostendere et aliis fratribus causam exhibere, propter quam facillius ad deum reuocare possent huius impietatis haereticos“, in: WA 53,277f. Hier ist nicht davon die Rede, „einfältigere Christen“ durch Zitation der „abstoßendsten und absurdesten“ Koranstellen vom Islam abzuschrecken oder gar Haß schüren zu wollen. Noch weniger treffen diese Anschuldigungen auf Cusanus zu, der die Absicht seiner „*Cribratio Alkorani*“ im ersten Vorwort angibt: „Intentio autem nostra est praesupposito evangelio Christi librum Mahumeti cribrare et ostendere illa in ipso etiam libro haberi, per quae evangelium, si attestatione indigeret, valde confirmaretur, et quod, ubi dissentit, hoc ex ignorantia et consequenter ex perversitate intenti Mahumeti evenisse Christo non suam gloriam sed dei patris et hominum salutem, Mahumeto vero non dei gloriam sed dei patris et hominum salutem, Mahumeto vero non dei gloriam et hominum salutem sed gloriam propriam quaerente“: *Cribratio Alkorani* prol. 1 n. 10, in: NICOLAI DE CUSA Opera omnia, vol. VIII, ed. L. HAGEMANN. Hamburgi 1986; dt. Übersetzung von L. HAGEMANN/R. GLEI: Nicolai de Cusa *Cribratio Alkorani* – Sichtung des Korans. I – III Buch (Philosophische Bibliothek 420 a – c). Hamburg 1989–93. – Zur Intention des Cusanus vgl. L. HAGEMANN, Der Kurʿān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues a.a.O. 69–71; DERS., Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam. Altenberge 1983, 7ff.

⁹⁷ WA 53,272,6–19.

⁹⁸ Ebd. 272,12–15.

⁹⁹ Ebd. 272,30–31.

studiums und zugleich als der Versuch, Brücken der Verständigung zwischen Christentum und Islam zu bauen und vom Koran her *Hinführungen* (manuductiones) zum christlichen Glauben zu bieten, ist – unter Berücksichtigung der angespannten Situation nach dem Fall von Konstantinopel 1453 – eine in ihrer Polemik gemäßigte und in ihrer intendierten Apologetik exemplarische Schrift innerhalb der antiislamischen Literatur damaliger Zeit. Um zu erfahren, „wo und wie von stueck zu stueck“ – wie Luther formuliert¹⁰⁰ – sich der Islam zum christlichen Glauben verhalte, wäre die cusanische „Sichtung des Korans“ für ihn eine wertvolle Hilfe gewesen, um zu einer verständnisvolleren und ausgewogeneren Haltung gegenüber dem Islam zu finden. Da aber Martin Luther aufgrund der osmanischen Bedrohung politisch in die damalige Türkenfeindlichkeit miteinstimmte und theologisch den Islam als Werke-Religion papistischer Couleur verurteilte, dürfte ihm eine um Konkordanz und Ausgleich zwischen Christentum und Islam bemühte Schrift wie die des Cusanus nicht willkommen gewesen sein.¹⁰¹ Vielleicht war ihm aber auch Nikolaus von Kues als der „Hercules des Papstes“¹⁰² suspekt, daß er ihn deswegen 1542 nicht mehr erwähnte.¹⁰³

Die nach der Koranlektüre verfestigte Abneigung Luthers gegenüber dem Islam hatte zur Folge, daß er die 1530 noch heftig attackierte Schrift des Ricoldus nunmehr ins Deutsche übersetzte.¹⁰⁴ Er begründete seinen Schritt damit, „Das doch bey uns deudschen auch erkand werde, wie ein schendlicher Glaube des Mahmets Glaube ist, Da mit wir gesterckt werden in unserm Christlichen Glauben“.¹⁰⁵ Von eben derselben Absicht ließ er sich leiten, als er sich im Oktober 1542 in einem Schreiben an den Rat zu Basel für die damals umstrittene Druckausgabe der lateinischen Koranübersetzung des Robert von Ketton, die dieser ja im Auftrag von Petrus

¹⁰⁰ Ebd. 272,14–15.

¹⁰¹ Vgl. L. HAGEMANN, Der Islam in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues und Martin Luther, in: Wort und Antwort 32. Jg., H. 3 (1991) 131–138.

¹⁰² Vgl. O. MENZEL, Johannes Kymeus: Des Babsts Hercules wider die Deudschen, in: Cusanus-Studien VI. Heidelberg 1941, 1–83.

¹⁰³ Vgl. R. WEIER, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 2). Münster 1967, 61. – Zur „Cribratio Alkorani“ selbst sei auf unsere in Anm. 96 angegebenen Arbeiten verwiesen.

¹⁰⁴ Vgl. W. NIJENHUIS, Luther en de Islam a.a.O. 195–210; vgl. auch C. UMHAU WOLF, Luther and Mohammedanism, in: MW 31 (1941) 161–177; R. PFISTER, Reformation, Türken, Islam, in: Zwingliana 10 (1956) 345–375; L. HAGEMANN, Martin Luther und der Islam. Altenberge 1983; R. SCHWARZENAU, Martin Luthers Türken-traktate von 1529 mit Rückblick auf das Lutherjahr 1983, in: Aktuelle Fragen 4. Jg., Nr. 1 (1984) 4–13.

¹⁰⁵ WA 53,272,31ff.

Venerabilis 1143 angefertigt hatte, einsetzte:¹⁰⁶ „Mich hat das bewogen, das man den Mahmet oder Turken nichts verdrieslichers thun, noch mehr schaden zu fugen kan (mehr denn mit allen waffen), denn das man yhren alcoran bey den Christen an den Tag bringe, darinnen sie sehen mugen, wie gar ein verflucht, schendlich, verzweivelt buch es sey, voller lügen, fabeln und aller grewel ...“.¹⁰⁷ Aufgrund dieser Intervention wurde schließlich am 11. Januar 1543 die Druckausgabe freigegeben.¹⁰⁸ Martin Luther verfaßte dazu ein Vorwort.¹⁰⁹

6. Resümee

Fassen wir zusammen: Die Auseinandersetzung Martin Luthers mit dem Islam ist im wesentlichen von zwei Faktoren bestimmt:

1. Sie ist geprägt von der damaligen militärischen Bedrohung Europas durch die muslimischen Osmanen.
2. Sie steht ganz und gar im Zeichen seiner eigenen existentiell ausgetragenen Kontroverse mit Rom.

Von diesen psychologischen Zwängen her, dem militärischen Druck von außen und dem theologisch-affektiven Impetus von innen, erklärt sich Luthers massive Islamkritik. Die Parallelisierung von Papsttum und Islam – bei Joachim von Fiore noch Vision, bei Luther Wirklichkeit – wirkte sich verhängnisvoll aus: Denn dadurch projizierte Luther das Bild eines seinerzeit entstellten und verzerrten Katholizismus in der ihm eigenen Weise der Zuspitzung auf den Islam und qualifizierte ihn als Religion der Werkgerechtigkeit papistischer Couleur ab.

Luthers Deutung des Islams als einer endzeitlichen antichristlichen Macht versperrte ihm den Blick für die dem Islam eigene Glaubensursprünglichkeit und -originalität. Sein Blick konzentrierte sich vielmehr auf die *theologia crucis* als das unterscheidend Christliche in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam.

¹⁰⁶ Vgl. K.R. HAGENBACH, Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, hg. von der historischen Gesellschaft in Basel, IX (1870) 291–326; – Zur Koranübersetzung des Robert von Ketton vgl. L. HAGEMANN, Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?, in: A. ZIMMERMANN/I. CRAEMER-RUEGENBERG (Hg.), Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 17). Berlin-New York 1985, 45–58.

¹⁰⁷ Luthers Brief an den Rath zu Basel, in: K.R. HAGENBACH, Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel a.a.O. 299.

¹⁰⁸ Vgl. WA 53, 561–569; s. auch W. KÖHLER, Zu Biblianders Koran-Ausgabe, in: Zwingliana 3/11 (1918) 349–350.

¹⁰⁹ Vgl. WA 53, 569–572.

SCHNELLING, Ingeborg: Die Archive der kurtrierischen Verwaltungsbehörden 1768–1832.

Die Auswirkungen der französischen Besetzung sowie der Säkularisation auf das Archivwesen im Kurfürstentum Trier. Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, Band 28. Trier: Paulinus-Verlag 1991, 156 Seiten, br. 48,- DM.

Die hier anzuzeigende, von Raymund Kottje betreute und 1990 abgeschlossene Bonner historische Dissertation widmet sich einer Zeit, an deren Endpunkt „alle Welt archivalisch interessiert war wie nie zuvor und wie nie wieder“ (Paul Kehr). Behandelt wird ein wichtiger Ausschnitt aus der Archivgeschichte des Erzstiftes Trier, nämlich die Epoche vom Regierungsantritt des letzten Kurfürsten und Erzbischofs von Trier, Clemens Wenzeslaus von Sachsen, bis zur Zusammenlegung der preußischen Regierungsarchive Koblenz und Trier zum Provinzialarchiv in Koblenz. Entsprechend der Lage der Verwaltungszentren befanden sich die Archive der staatlichen kurfürstlichen Behörden in Koblenz, die der geistlichen erzbischöflichen Behörden sowie das Archiv des Domkapitels dagegen in Trier.

Die Autorin, im höheren staatlichen Archivdienst des Landes Nordrhein-Westfalen stehend, zeichnet anhand der in den einschlägigen deutschen staatlichen wie kirchlichen Archiven (in Augsburg, Koblenz, München, Trier und Wiesbaden) sorgsam erhobenen Quellen zunächst ein anschauliches Bild von den unter Clemens Wenzeslaus begonnenen lebhaften archivalischen Ordnungsarbeiten. Dabei stellt sich als eines der aus heutiger Sicht nachgerade befremdlichen Ergebnisse heraus, daß die kurtrierischen Archive als Aufbewahrungsorte für rechtlich relevante Nachweise nur für den überschaubaren Kreis der Befugten zugänglich sein sollten, während etwa eine wissenschaftliche Benutzung nur in Ausnahmefällen und unter größten Schwierigkeiten möglich war: „Über eine Benutzung kurtrierischer Archivalien durch andere als durch die zu ihrer Verwaltung angestellten Beamten ist in kurfürstlicher Zeit nichts bekannt.“

Thematischer Schwerpunkt der Arbeit ist die Darstellung der verschiedenen Flüchtungen des Schriftgutes ab dem Jahr 1792. Dabei zeigt sich, daß das Trierer Domkapitel als einzige archivbildende Behörde weitsichtig genug war, an eine vollständige Auslagerung der Archivalien und des Domschatzes bereits zu diesem frühen Zeitpunkt zu denken. Die Fluchtung von Beständen der kurfürstlichen Behörden aus Koblenz dagegen blieb eher auf eine Auswahl an Schriftstücken beschränkt, die in den Augen der Verantwortlichen von Bedeutung waren. Das Privatarchiv von Clemens Wenzeslaus ist, wie die Autorin nachweisen kann, mit Sicherheit verlorengegangen. Die Bestände der kurfürstlichen Verwaltungsbehörden sowie einige domkapitularische Betreffe, die an Frankreich ausgeliefert worden waren bzw. später in preußischen Besitz gelangten, befinden sich wohl ohne größere bedeutende Verluste im Landeshauptarchiv Koblenz und im Hauptstaatsarchiv Wiesbaden. Dagegen verfügt das Bistumsarchiv Trier heute über den größten Teil des geistlichen Schriftgutes der ehemals erzbischöflichen Behörden, nämlich das Archiv des Weihbischofs, des Generalvikariates und des Archiviakonates Longuyon. Weitere kleinere aus Trier geflüchtete Bestände konnten in geringerem Umfang durch die Bemühungen der Trierer Bischöfe Charles Mannay (1802–1816), Josef von Hommer (1824–1836) und Wilhelm Arnoldi (1842–1864) in die Bischofsstadt zurückgelangen.

Den Abschluß der Arbeit bildet die Darstellung des Archivwesens zur Zeit der französischen Besetzung und ein Ausblick auf die preußische Archivverwaltung in der Rheinprovinz. In der französischen Zeit des Bistums Trier entwickelten sich neue Archivstrukturen mit zentralen Hauptarchiven für bestimmte Regionen, die auch für die nachfolgende preußische Zeit ab 1815 richtungweisend waren. Infolge der politischen Umstürze war

zudem die Öffnung der (staatlichen) Archive möglich geworden, da deren Bestände weder für die aktuelle Verwaltung noch für Rechts- und Besitzansprüche relevant waren. Die Geschichte der Verwaltung von Domkapitel- und Generalvikariatsarchiv ins 19. Jahrhundert hinein schildert die Autorin dagegen nicht mehr.

Ingeborg Schnelling hat einen wichtigen und interessanten Ausschnitt der Trierischen Archivgeschichte anschaulich und lehrreich dargestellt. Die Fülle des verarbeiteten Quellmaterials (allein das Verzeichnis der ungedruckten Quellen beläuft sich auf sieben Druckseiten) nötigt Bewunderung ab. Durch die Erschließung bislang unbekannter oder unausgewerteter handschriftlicher Quellen ist die Forschung um beachtliche Ergebnisse bereichert worden. Da sich die Arbeit zudem nur auf relativ wenig Sekundärliteratur stützen konnte, beschreitet sie in weiten Bereichen wissenschaftliches Neuland. Dabei ist die Autorin nicht der Gefahr erlegen, wegen zuweilen mangelnder Quellen gewagte Zusammenhänge zu konstruieren. Vielmehr differenziert sie zwischen dem Tatsächlichen und dem Wahrscheinlichen und arbeitet so nach gute Historikerart heraus, „wie es gewesen ist“.

M. Persch, Trier

SELGE, Karl-Heinz: Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1991 (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie Bd. 418) 165 Seiten.

Der Begriff des „seelsorgerischen Amtes“ ist bislang durchaus in der Kanonistik, nicht zuletzt und sehr sorgfältig von Heribert Schmitz (*Officium animarum curam secumferens*. Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes, in: Gabriels, A.-Reinhardt, H. J. F. (Hrsg.), *Ministerium Iustitiae*, Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres, Essen 1985, 127–137), früher aber auch von Klaus Mörsdorf und anderen erörtert sowie theologisch und juristisch entfaltet worden. Der deutsche Ausdruck für das, was im CIC/1983 mit „*officium cura animarum secumferens*“ umschrieben wird, ist allerdings wegen der theologischen, kirchenrechtlichen und vor allem pastoralen Uneindeutigkeit äußerst verhänglich. Selge hat seiner beim Kanonistischen Institut in Straßburg vorgelegten Zulassungsarbeit zur Erlangung des Grades eines Lizentiaten des kanonischen Rechts den Titel gegeben „Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici“ und das Thema auf 140 Textseiten behandelt. Außerdem umfaßt diese Arbeit 20 Seiten mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 141–161), einen tabellarischen Anhang mit einer „Übersicht über Aufgaben, Funktionen und Kompetenzen von Diakonen und Laien nach den Bestimmungen des Codex Iuris Canonici“ (S. 162–163) sowie ein zweiseitiges Register der im Werk zitierten Canones. Der Fußnotenapparat besteht weitgehend aus summarischen Hinweisen. Der Autor hat seine Untersuchung in zwei Hauptteile gegliedert: Teil 1 enthält die Kapitel I–V, in denen er der „Frage nach dem Amtsträger in der Kirche“ unter ekklesiologisch-kanonistischer Perspektive nachgehen will, im einzelnen aber nur auf das Volk Gottes und seine Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi eingeht. Zum Teil 2 gehören die Kapitel I–IV, die lediglich die „Pfarrseelsorgestrukturen nach dem CIC/1983 und nach dem Partikularrecht“ erläutern sollen. Im einzelnen bezieht sich Selge aber nur auf den (kanonischen) Pfarrer sowie auf Diakone und Laien als dessen Mitarbeiter. Im IV. Kapitel dieses an sich juristischen Teils der Arbeit geht Selge auf die soziologisch begründeten Problemfelder in der Pfarrei ein, um vor diesem Hintergrund die „Möglichkeiten und Notwendigkeiten einer neuen Amtskonzeption gemäß c. 517 § 2“ zu erörtern.

Schon bei der systematischen Gliederung und beim Ansatz dieser Arbeit fällt auf, daß der Verfasser darauf verzichtet, den umfassenden und weiten, aber auch den im CIC/1983 vorhandenen engeren Amtsbegriff differenziert darzustellen. Unverzichtbar wäre im Kontext einer solchen Themenstellung die Erläuterung der drei für das Amt verwendeten Begriffe *munus*, *ministerium* und *officium*, die Kommentierung der cc. 145, 150 und 151, sowie eine

differenzierte Darstellung der geistlichen „iure divino“ begründeten und „iure humano“ eingerichteten Kirchenämter mit seelsorglicher Zielsetzung sowie auch der übrigen Aufgaben und Dienste, wie sie der universalen Kirchengemeinschaft, einzelnen Gläubigen (Klerikern und Laien) aufgrund sakramentaler Grundlegung und/oder kirchlicher Sendung zukommen. Statt dessen beschränkt sich der Autor grundlegend, aber für die Amtsfrage unzureichend nur auf die theologische Kategorie „Volk Gottes“, greift sie aus der Ekklesiologie und Sendungstheologie des II. Vatikanischen Konzils heraus und setzt sie allein in Beziehung zu den „Tria munera Christi“. Im folgenden geht er dann auch nur auf die Applikation dieser ekklesiologischen Vorgabe durch den Gesetzgeber im CIC/1983 ein und begründet damit schließlich die Notwendigkeit zur Revision des kirchlichen Amtsbegriffes, um vor diesem Hintergrund Aussagen über den Begriff des seelsorgerischen Amtes im CIC/1983 zu machen.

Im zweiten Teil spitzt er diese Prämissen auf die These zu: Die Pfarrei als Ort seelsorgerischer Ämter ist „der Ort, an dem die Gläubigen, jeder auf seine Weise, das Dreifache Amt Christi in Kirche und Welt verwirklichen“ (S. 40). Auch damit nimmt er eine Einschränkung des weitaus umfassenden Themas vor. Er erläutert zunächst die Konzeption der Pfarrei durch den kirchlichen Gesetzgeber, schreibt dann ein Kapitel über den Pfarrer (die verschiedenen Arten des Pfarramtes läßt er außer acht) und seine Mitarbeiter, wobei er sich auf Diakone und Laien bezieht.

Dieser Ansatz und die Bearbeitung des Themas sind in keiner Weise sachgerecht, nicht zuletzt auch wegen der unkenntlichen Verzahnung pastoraler und kirchenrechtlicher Hermeneutik. Auch die Methodik ist problematisch, so daß sich eine Reihe von Fragen an die systematische Erarbeitung im einzelnen ergeben. Die Umschreibung der auf soziologischen Beobachtungen beruhenden Problemstellung verdeutlicht einen einseitigen Blickwinkel im Hinblick auf das wirklich interessante Thema. Dabei ist freilich die Kirche weder nur als „reines Abstraktum“ noch als „etwas Erfahrbares“ von Belang als vielmehr die Sendung der Kirche von Jesus Christus her und dabei das Phänomen vielgestaltiger Aufgaben, Dienste und Ämter, die in Geschichte und Gegenwart die Kirche als ganze und durch ihre einzelnen Glieder wahrgenommen hat. Jedenfalls sind die seelsorgerischen Ämter in der Universalkirche, in den Teilkirchen und Pfarreien nicht nur Angelegenheiten des aktuellen Bedarfs und erhalten nicht davon ihre Prägung. Auf eine Darstellung ihrer differenzierten theologischen Begründung kann deshalb in einer wissenschaftlichen Arbeit über das seelsorgerische Amt nicht verzichtet werden.

I. Riedel-Spangenberg, Trier

LIES, Lothar: Sakramententheologie. Eine personale Sicht. Graz: Styria 1990. 375 S. Geb. 59,- DM.

Lies hat bei seinen Überlegungen einen doppelten Ausgangspunkt: 1. einen philosophischen, 2. einen im engeren Sinn sakramententheologischen. Im Vorwort seines Buches nennt er als 3. „Anliegen“, was von den beiden erstgenannten Ausgangspunkten aus in etwa schon mitgegeben ist: das Heil zu verstehen als Begegnung mit Gott.

1. Der philosophische Ausgangspunkt: K. Rahner hat in seinem Aufsatz „Zur Theologie des Symbols“ (Schr. z. Th. IV, 275–312) die Auffassung vorgetragen, das Seiende sei „von sich selbst her notwendig symbolisch“ (278). Es drücke sich notwendig aus, um sein eigenes Wesen zu finden. Das gilt in besonderer Weise für die Sphäre des Geistigen, Personalen. Lies betrachtet das Symbolische, wie es sich in Begegnung verwirklicht. In solcher Begegnung finde der Mensch Antwort (oder Teilantwort) auf grundlegende existentielle Fragen: Wer bin ich? (Das wird klarer in Begegnung mit anderen.) Wer liebt mich? Wer macht mich frei? (Der andere gewährt in sich dem Begegnenden Platz, Raum – ohne ihn binden zu wollen.) Wer macht mich heilig? (Integral.) So tauchen die sich Begegnenden sozusagen ineinander ein –

ohne sich zu vermischen. Dies sei zu verstehen als schwaches Abbild und in Analogie zur Perichorese der drei göttlichen Personen. Lies zitiert Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa* I, 14 (PG 94, 860; vgl. a. a. O. 369): „Das Ineinanderverweilen und Sitzen der Personen bedeutet: sie sind unzertrennlich und gehen nicht auseinander, und sie besitzen eine unvermischte Durchdringung miteinander, nicht so, daß sie zusammenfließen oder sich vermischen, sondern so, daß sie zusammenhängen ...“

2. Der im engeren Sinn sakramententheologische Ausgangspunkt: Das Sakrament der Sakramente, das für unser christliches Leben zentrale Sakrament ist nicht die Taufe, sondern die Eucharistie. Von hier her, von ihrer Eigenart und „Gestalt“ her sind alle Sakramente zu deuten. Für die Deutung der Eucharistie selber ist geradezu Grundlage eine liturgische Formulierung, die seit der frühen Kirchenväterzeit in allen Liturgien vorkommt: „Im dankbar gedenkenden Hinweis auf dieses Fleisch (memores) bringen wir dem Vater den Leib und das Blut seines Sohnes dar (offerimus) ...“ (107). Die Eucharistie ist Gedächtnis, Anamnese: Gedächtnis des Leidens Christi: Zugleich gedenken wir der Heilstaten Gottes im Alten Bund, nicht zuletzt der Befreiung aus Ägypten. Die Eucharistie ist auch Opfer. Lies ergänzt diese beiden grundlegenden Aspekte der Eucharistie durch die Betrachtung, wie Bitte, Epiklese, ihr wesentlich ist, und das Drängen auf geistige Gemeinschaft mit Christus und untereinander: Koinonia. So ergeben sich vier Momente, die er so ordnet: Anamnese, Epiklese, Koinonia, Prophora. In allen Sakramenten sind diese vier Momente vorhanden. Und eben in ihnen verwirklicht sich das Symbolgeschehen der Sakramente.

Zusammenfassend kommt Lies zu folgender Sicht der Sakramentswirklichkeit: „Ein Sakrament entsteht dann, wenn der Sohn Gottes die menschlichen Symbole ergreift (sie sozusagen in sein Wirken, in seine Person hineinzieht) und sie mit den Heilsereignissen seiner Inkarnation, seines Todes und seiner Auferstehung durch die Sendung des Geistes verbindet“ (182). Es treten zwei Schichten des Sakramentalen hervor: a. „Handlungen und materielle Wirklichkeiten (werden) auf die Höhe menschlicher Personalität“ gehoben; b. sie werden auf die Ebene der Personalität des Sohnes Gottes“ gehoben (182 f.). Ziel der Sakramente sei es, innig mit Christus verbunden „Person in der Person Christi“ zu werden (183). Der Empfang der Sakramente verlange „Symbolfähigkeit“.

Grundanliegen von Lies ist, die Zeichenhaftigkeit der Sakramente in ihrer personalen und in das Heilsmysterium hineinweisenden Tiefe zu erschließen. So will er einem veräußerlichten Verständnis der sakramentalen „Zeichen“ entgegenwirken. R. Weier, Trier

BAUMANN, Eduard H. L.: Thomas More und der Konsens. Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum“ von 1523. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1993. 336 Seiten. Kart. 48,- DM.

König Heinrich VIII. von England († 1547) verteidigte gegen Luthers Babylonische Gefangenschaft (1520) die sieben Sakramente der Kirche (1521). Luther erwiderte mit seiner Schrift „Contra Henricum Regem Angliae“ (1522). Daraufhin verfaßte Thomas More († 1535), der schon an der königlichen Verteidigung der Sakramente als Berater mitgewirkt hatte, im Auftrag des Königs die „Responsio ad Lutherum“ (1523). Dieses Werk ist „eine parteiische Streitschrift in der Tradition der klassischen Apologien eines Cicero, die dem Juristen und Humanisten More von Berufspraxis und literarischen Studien her vertraut waren“ (S. 82). Der Zentralbegriff bei More ist der Konsens. In der vorliegenden Arbeit, einer Regensburger Doktor-Dissertation im Fach Fundamentaltheologie, untersucht Vf. das genannte kontroverstheologische Buch des Engländers, der, obwohl kein Schultheologe mit professionellem Bildungsgang, theologisch und philosophisch umfassend gebildet war. Vf. gliedert seine Ausführungen in drei Teile. Im ersten Teil bietet er eine theologiegeschichtliche Einordnung. Im zweiten und umfangreichsten Teil analysiert er den Text. Dabei stellt er aus

der Sicht Mores heraus, daß sich bei Luther ein vierfacher „Konsensbruch“ zeigt, nämlich ein personaler, ein gesellschaftlicher, ein kirchlicher (Hauptkapitel der Darlegungen) und ein literarischer. Der personale „Konsensbruch“ läßt in Luther eine moralisch, intellektuell und religiös zerfallene Existenz erkennen. Der gesellschaftliche „Konsensbruch“ tritt zutage in Luthers Schmähung der weltlichen Autoritätsträger und in der Zersetzung der Öffentlichen Ordnung. Der kirchliche „Konsensbruch“ bezeichnet die „Zerstörung der Glaubenssicherheit, die in Schrift und Traditionen Gottes begründet ist und im Rahmen der Kirche – als dem Ort des kirchlichen Konsenses – eine autoritative Glaubwürdigkeit für Lehre, Moral und spirituelle Praxis erlangt“ (S. 274/275). Der literarische „Konsensbruch“ enthüllt sich bei Luther in seinem unangemessenen polemischen Stil bis zu lügnerischen Verdrehungen. Im dritten Teil diskutiert Vf. das Konsenskonzept Mores aus der Sicht der heutigen Theologie. In einem Nachwort plädiert Vf. „für das Aussprechen der Affekte in der theologischen Diskussion“ (S. 307).

Vf. benutzte auch die Biographie Mores aus der Feder des angesehenen katholischen englischen Kontroverstheologen Thomas Stapleton († 1598). Dieser wurde in dem Monat geboren, in dem Thomas More hingerichtet wurde, im Juli 1535. Er kennt in seiner Lehre von der Kirche auch den Konsens. Er betont z. B., die Stimme der Kirche, sei es daß sie durch ihre Lehrer und Hirten lehre, sei es daß sie durch einen allgemeinen Konsens (*communis consensus*) bezeuge, sei ein notwendiges Mittel zum Glauben (vgl. dazu H. Schützeichel, *Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton* Trier 1966, 60).

Mit seiner gut lesbaren und klar gegliederten Untersuchung, die zu Recht mit dem Kurt-Hellmich-Preis ausgezeichnet wurde, hat Vf. ein zweifaches Verdienst erworben. Er hat einmal eindrucksvoll dargetan, daß Thomas More ein hervorragender Kontroverstheologe war. Sein kontroverstheologisches Werk umfaßt rund zwei Drittel seiner Schriften. Sodann hat Vf. durch die Herausstellung des bei Thomas More deutlich werdenden Konsensgedankens, vor allem der Idee des *consensus ecclesiae*, der modernen Fundamentaltheologie wertvolle Anregungen gegeben. H. Schützeichel, Trier

BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge (*Quaestiones disputatae* 131). Freiburg–Basel–Wien 1991, 168 S. Pp. 36,- DM.

Mit diesem Buch tritt ein Internationaler (BRD, frühere DDR, Polen) Arbeitskreis von Dogmatikern, Fundamentaltheologen und Kanonisten an die Öffentlichkeit. Es geht in dem Band um einen Lebensvorgang in der Kirche, nämlich die Rezeption (Annahme, Aufnahme). Der Dogmatiker Wolfgang Beinert bietet eine Theologie der Rezeption. Nach ihm vollzieht sich das Rezeptionsgeschehen wenigstens zwischen fünf Instanzen: Bibel, Tradition, Lehramt, Theologie und Glaubenssinn der Gläubigen. Er konzentriert sich auf die Rezeption zwischen Lehramt und Nichtamtsträgern. Der Fundamentaltheologe Hermann Joseph Pottmeyer erörtert aktuelle Aspekte der Rezeption. Er unterscheidet zwischen Rezeption aus Gehorsam und Rezeption aus Einsicht und aufgrund eigenen Urteils. Er bespricht u. a. die nicht gelingende Rezeption der Enzyklika „*Humanae vitae*“ von 1968 und versucht den Ausdruck „religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes“ zu erläutern. Der Kirchenhistoriker Klaus Schatz SJ behandelt die Rezeption ökumenischer Konzilien im ersten Jahrtausend. Frank Ochmann betrachtet die Rezeption aus kanonistischer Sicht, indem er u. a. den alten Grundsatz in Erinnerung ruft: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, und besonders die Rezeption von Gewohnheiten durch den zuständigen Gesetzgeber und die Rezeption eines Gesetzes durch seine Adressaten (*acceptatio legis*) beleuchtet. Ein Sachregister und ein Personenregister beschließen das Werk.

Die vorgestellte Schrift läßt berechnete ekklesiologische Anliegen erkennen: Die Kirche ist wesentlich *communio*. Alle Glieder der Kirche besitzen grundsätzlich Glauben, Vernunft und Verantwortung für die Kirche, wenn auch nicht jeder in der Kirche offiziell und verbindlich für die Kirche sprechen und entscheiden kann. Das Zeugnis des Glaubens kann nicht anders denn aus freier Überzeugung heraus gegeben werden (vgl. S. 12).

H. Schützeichel, Trier

BERGER, Peter Ludwig: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Herder Spektrum Band 4001. Freiburg-Basel-Wien 1991. 159 S. kart. 14,80 DM.

Das 1969 erstmals erschienene und viel beachtete Werk des in Wien geborenen amerikanischen Soziologen liegt hier als ergänzte und aktualisierte Neuausgabe vor. Vf., der sich zum liberalen Protestantismus bekennt, empfiehlt den Theologen, sich nach den Spuren der Engel umzusehen, d. h. nach Zeichen der Transzendenz, Elementen der Erfahrung, die auf eine Wirklichkeit jenseits der gewöhnlichen Wirklichkeit verweisen. Er nennt beispielhaft fünf Argumente, nämlich das der Ordnung, des Spiels, der Hoffnung, der Verdammnis und des Humors. Auch betont er, wie wichtig es ist, daß Theologen sich mit der Überlieferung auseinandersetzen. In zwei Essays, die in der vorliegenden Ausgabe neu sind, befaßt er sich mit der Begegnung zwischen christlichem Glauben und den Religionen Asiens. Er macht dabei die bemerkenswerte Feststellung: „Aus den Auseinandersetzungen unserer Zeit werden möglicherweise Glaubensverkünder von großer und erneuerter Kraft hervorgehen“ (S. 155).

Das vorgestellte Buch (und andere Veröffentlichungen des Vfs., z. B. *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt 1980) vermittelt dem Theologen wertvolle Einsichten, fordert ihn aber auch zur Stellungnahme und Kritik heraus.

H. Schützeichel, Trier

KOBUSCH, Theo: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg i. B., Basel, Wien: Herder 1993, 300 S., 48,- DM.

Woher stammt der Begriff der Person, der sich zu einem Fundamentalbegriff moderner Verfassungen entwickelt hat? K. geht in seiner breit angelegten philosophiehistorischen Studie dieser Frage nach und zeigt, daß der Begriff der Person aus einer bestimmten metaphysischen Tradition stammt, die sich freilich weder der platonischen noch der aristotelischen Metaphysik verpflichtet weiß; es ist dies vielmehr „eine verborgene, vernachlässigte“ Tradition: die Tradition der Metaphysik der Freiheit (11). Das Bewußtsein von den der menschlichen Person zukommenden individuellen Rechten ist nach K. keine Angelegenheit des neuzeitlichen Denkens, sondern hat seine Wurzeln in der Christologie des 13. Jhs. (30 f.). Doch bleibt die mittelalterliche Philosophie mit ihrem Personenbegriff letztlich doch der aristotelischen „Naturdingontologie“ verhaftet (54). Erst Suarez gelingt es, die *entia moralia* aus der Naturdingontologie herauszuführen (63). Als weitere entscheidende Stationen in dieser Richtung sind Samuel Pufendorf (67 ff.) und Rousseau (117 ff.) zu nennen. Die Grundgedanken Rousseaus werden dann „in je verschiedener Weise von Kant und Hegel aufgenommen und neu interpretiert“ (129), wobei der Gedanke einer Metaphysik der Sitten bei Kant nicht neu ist, wie das Kant-Interpreten bis heute immer wieder behaupten (133). Kritik erfährt „dieser neue, nicht mehr unter den Vorzeichen der Substanzontologie stehende Begriff des sittlichen Seins“ durch Thomasius, Schopenhauer und Nietzsche, bevor er erst wieder im 20. Jahrhundert zu neuer Geltung kommen sollte. Eine entscheidende Rolle spielt hier Georg Simmel, der das Sein der Freiheit im Sinne einer „Beziehung oder Wechselwirkung“ versteht (233). In dieselbe Richtung deutet auch die Heidegger-Kritik von Karl Löwith (234 ff.) und der Rollenbegriff Helmuth Plessners (248 ff.). Kobusch will so den Nachweis erbringen, daß der Begriff der Würde des Menschen nicht aus der platonisch-aristotelischen

Tradition stammt, „sondern vielmehr aus der Metaphysik der Freiheit bzw. der Ontologie des moralischen Seins“ (259). Diese Metaphysik-Tradition führt nicht – wie Heidegger meint – in die Technik, sondern geradezu in deren Gegenteil, zur Achtung der Freiheit und Würde des Menschen (21). Kobusch weist so nach, daß Metaphysik immer auch schon ein aller Kritik enthobenes Thema hat.

Nun darf man aber nicht den Umkehrschluß ziehen, daß allein diese Art Metaphysik der Kritik standhalte, denn nach Carnap und Heidegger kann man nicht mehr mit dem bloßen Metaphysikvorwurf operieren. So erscheint mir die einseitige Charakterisierung der aristotelischen Metaphysik als „Dingontologie“ (20, 27, 52 u. ö.) problematisch, ebenso die Behauptung, daß die Persondefinition des Boethius aristotelisierend sei (87). Wenn auch der Seelenbegriff bei Aristoteles und in der nacharistotelischen Philosophie zur Physik, also zur Naturlehre zählt, so darf doch nicht übersehen werden, daß der Personbegriff des Boethius, auch wenn er in der *Sprache* dem naturalistisch orientierten seinsmetaphysischen Denken verhaftet ist, doch in einem total anderen Sinne zu interpretieren ist: Person ist auch für Boethius gerade nicht eine daseiende Substanz – wie Scheler ungerechtfertigterweise tadelt hat. Person ist auch hier frei, sie ist auch hier schöpferischer Geist. Dadurch, daß K. die Metaphysik der Freiheit der sogenannten aristotelischen Naturdingontologie gegenüberstellt, wird diese zwar auf der einen Seite als aller Kritik enthoben herausgestellt, erscheint aber die Substanzmetaphysik der platonisch-aristotelischen Tradition auf der anderen Seite als eine zu Recht kritisierte Form von Metaphysik, d. h. die Kluft zwischen der Seinsmetaphysik und den Kategorien der Personalität wird damit vergrößert. Aber es gilt gerade, diese Kluft zu überwinden! Dieser vielleicht nicht einmal gewollte „Nebeneffekt“ darf aber nicht den Blick dafür verstellen, daß Kobusch der Metaphysik mit dieser Studie einen entscheidenden Dienst erwiesen hat. Denn das bleibende Verdienst dieser Untersuchung liegt zweifellos darin, auf eine Metaphysik-Tradition aufmerksam gemacht zu haben, die zuweilen fast in Vergessenheit geraten zu sein schien: die Metaphysik der Freiheit. Das ist ein wichtiges Anliegen der Studie, und es macht sie für ein vorurteilsloses Umgehen mit der Metaphysik geradezu unverzichtbar.

Werner Schüßler, Trier

MÜLLER, Karl/PRAWDZIK, Werner (Hrsg.): Ist Christus der einzige Weg zum Heil? (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 40), Nettetal: Steyler Verlag 1991. 199 S. kart. 35,- DM.

Der vorliegende Band enthält die acht Referate, die für die missionstheologische Studienwoche vom 5. bis 9. Juni 1990 in St. Augustin erstellt wurden, und eine Einführung der Herausgeber. Hans-Jürgen Marx SVD (Nagoya/Japan) untersucht die drei möglichen Positionen bei der Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und anderen Religionen (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) und kennzeichnet seine Auffassung als in der Heilsfrage inklusivistisch, in der Wahrheitsfrage aber pluralistisch. Norbert Baumert SJ (St. Georgen) erläutert aus der Bibel die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Er weist dabei die These zurück, für Israel gebe es einen Heilsweg neben und außer Christus. Er betont zudem: Allein Christus ist „das Heil“, die Kirche, die verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sind in unterschiedlicher Weise „Wege zum Heil“, die nicht-christlichen Religionen können „relative Wege zum Heil“ genannt werden. Viktor Hahn CSsR (Hennef/Sieg) erklärt das christologische Grunddogma und damit die Glaubensüberzeugung, daß Christus der Weg zum Heil ist. Heinrich Döring (München) behandelt den Absolutheitsanspruch des Christentums. Er sieht die treffendste Umschreibung des Verhältnisses der Kirche zu den Religionen in der Formel: inklusivistisch und pluralistisch zugleich (vgl. Marx). Auch charakterisiert er den christlichen Anspruch als absolut und tolerant zugleich. Ludwig Hagemann (Würzburg) geht aus nichtchristlicher Perspektive (Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus) die Frage nach der Wahrheit der Religionen an. Horst

W. Bürkle (München) befaßt sich mit dem Thema: Dialog mit den Religionen im missionarischen Kontext. Er betrachtet beide, Dialog und Mission, als Funktionen der Kirche und stellt u. a. heraus, daß der Dialog auch im Dienste des Wachstums in die Fülle des eigenen Glaubens steht. Hans-Jürgen Greschat (Marburg) beschreibt das Christusbild christlicher Gemeinschaften in Übersee, die sich von den europäischen Missionskirchen abgekehrt haben. Theo Sundermeier (Heidelberg) plädiert für eine christliche Begegnung mit den anderen Religionen, die sich als Dialog, Zeugnis und Konvivenz gestaltet, d. h. als Weg, Wahrheit und Leben (vgl. Joh 14, 6).

Es wird deutlich: Das vorgestellte Werk gewährt guten Einblick in die heutigen Bemühungen um eine angemessene Theologie der Religionen, um das rechte Selbstverständnis des Christentums und um die gültige Beschreibung der beiden aufeinander bezogenen Aufgaben der Kirche unserer Zeit: Dialog und Mission (vgl. zu diesen jetzt auch das Dokument des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker vom 19. Mai 1991: Dialog und Verkündigung).

H. Schützeichel, Trier

WALDENFELS, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 1). Bonn: Verlag Norbert M. Borengässer 1990, 377 Seiten. Geb. 43,80 DM.

Der Bonner Ordinarius für Fundamentalthologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie eröffnet mit diesem Band eine neue, von ihm selbst herausgegebene Reihe: Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen. Das Buch, das 23 Aufsätze vereinigt – „fast überall überarbeitet, stellenweise gekürzt, an anderen Stellen erweitert“ (S. 7) –, gliedert sich in drei Teile, die von einem Prolog und einem Epilog eingerahmt werden. Im Prolog (bisher unveröffentlicht) wird u. a. der Begriff „Begegnung“ erläutert und zudem betont, daß die Wurzel jeder Religion Gott ist. Im ersten Teil werden fünf Beiträge zur Theologie der Religionen geboten. Im zweiten Teil, der elf Beiträge umfaßt, werden vor allem der Hinduismus, der Buddhismus und der Islam sowie neureligiöse Bewegungen behandelt. Im dritten Teil geht es in fünf Beiträgen um das Selbstverständnis des Christentums. Im Epilog wird die Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt erörtert. Ein Personen- und ein Sachregister erschließen das Werk.

Der bekannte und angesehene Vf. liefert wesentliche Informationen über die nichtchristlichen Religionen und außerdem richtungsweisende Gesichtspunkte für eine Theologie der Religionen, die immer notwendiger und aktueller wird, und für die rechte Sicht des einzigartigen Anspruchs des christlichen Glaubens gegenüber den anderen Religionen.

H. Schützeichel, Trier

FRIELINGSDORF, Karl: Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992, 188 Seiten, kart., 29,80 DM.

Religiöse Erziehung und Sozialisation sind grundsätzlich bedeutsam, ja notwendig. Dem Menschen würde Wichtiges vorenthalten, wenn ihm solche Erziehung und Sozialisation fehlte. Das hier zu besprechende Buch ist indes eine ernste Warnung vor einem allzu triumphalen Reden von der Notwendigkeit religiöser Erziehung. Das Gottesbild, wie es faktisch durch Eltern, primäre Bezugspersonen und kirchliche Katechese und Predigt vermittelt wird, dient durchaus nicht immer den Menschen zu ihrer Entfaltung, sondern kann schädliche Effekte haben.

In seinen theologischen Vorüberlegungen erinnert Verf. daran, daß jegliches Sprechen über Gott äußerst begrenzt, unvollkommen und defizitär bleiben muß, da Gott „kein Teil der

Weltwirklichkeit und damit auch kein Gegenstand unserer direkten Erfahrung" (S. 20) ist. „Das Gottesbild bleibt in seiner Fülle und als Ganzes für den Menschen unbegreiflich und nicht faßbar.“ (S. 24) Die Hauptthese der Arbeit geht aber weiter dahin, daß sich sogar krankmachende, „dämonische Gottesbilder“ in der menschlichen Psyche entwickeln können, wenn Teilaspekte verabsolutiert und gleichsam „Mosaiksteine“ für das Ganze gehalten werden. Es geht in der Untersuchung um die Entstehung und Verfälschung der Gottesbilder, die seit der frühen Kindheit, ja oft schon seit der pränatalen Phase, die menschliche Lebensgeschichte unbewußt beeinflussen und negative Grundmuster des Fühlens, Denkens und Handelns liefern. Sie hängen zusammen mit den das Leben eines Kindes verneinenden bzw. ablehnenden „Schlüsselbotschaften“, die jeder Mensch von den Eltern oder anderen, sein junges Leben prägenden Gestalten erhält. Sie lösen negative „Schlüsselerfahrungen“ aus, die zu einer „Schlüsselposition“ führen. Darunter versteht Verf. eine „unbewußt-affektive Grundeinstellung dem Leben gegenüber“, die sich bis in das Erwachsenenalter auswirkt, wenn sich der Betreffende nicht bewußt damit auseinandersetzt. Dazu bedarf es nach der vom Autor erprobten „Schlüsselmethode“ eines „Schlüsselwortes“, das die Lebenseinstellung und die konkreten Verhaltensweisen zusammenfassen und aktuelle Lebensprobleme erklären soll. In 591 ausgewerteten Lebensskripts und durch Erfahrungen, die Verf. in Kursen und Gruppen während seiner langjährigen therapeutischen Praxis gemacht hat, ergänzt und vertieft er durch konkrete Beispiele die Ergebnisse. Danach sind die in den ersten Lebensjahren am häufigsten entstandenen dämonischen Gottesbilder: der „strafende Richtergott“, der „Todesgott“, der „Buchhaltergott“ und der überfordernde „Leistungsgott“. Solchen negativen Gottesbildern stellt Verf. im Schlußteil die positiven Gottesbilder der Offenbarung gegenüber, „die in der Untersuchung für die Beteiligten besonders hilfreich und heilsam auf ihrem Weg zur Aussöhnung mit ihrem Leben waren“ (S. 166 f.): der Schöpfergott, der jeden Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat und ihm das Leben in Fülle schenkt; der Gute Hirt, der das Leben des Menschen begleitet und beschützt, der mütterlich sorgende Vatergott und schließlich der mit den Menschen leidende Gott, der durch Leid und Tod zum Leben befreit.

Der in diesem Buch gemachte Versuch einer Korrelation von Theologie und Psychologie überzeugt nicht nur psychologisch durch die empirische Absicherung, sondern auch durch die ausgewogene theologische Begründung. Bei der Lektüre sollte man sich freilich bewußt bleiben, daß sich die Untersuchung fast ausschließlich auf die Erfahrungen von Versuchspersonen in besonderen Krisensituationen stützt, die durch außergewöhnlich ungünstige psychisch-religiöse Voraussetzungen heraufbeschworen worden sind. Eine Berücksichtigung der strukturalistischen Theorien (Piaget, Kohlberg, Fowler, Oser u. a.) hätte im übrigen noch deutlicher gemacht, daß die Struktur der aufgezeigten „negativen“ Gottesbilder (z. B. der nach dem „do-ut-des“ Schema strafende und belohnende Gott) eine positive Entwicklungsphase darstellen kann. Insgesamt aber machen die Ausführungen plausibel, daß es einer bewußten Auseinandersetzung mit den „dämonischen“ Kräften des Unbewußten auf individueller, gesellschaftlich-politischer und nicht zuletzt auch auf kirchlich-gemeinschaftlicher Ebene bedarf. Wer wollte leugnen, daß nicht gerade unsere gegenwärtige Zeit in besonderer Weise von persönlichen und makrosozialen Krisenerscheinungen in Kirche und Welt geschüttelt wird. Eine konstruktiv-kritische Beleuchtung der in kirchlicher Sozialisation und Erziehung vermittelten Gottesbilder, wie sie vom Autor der Studie, deren Lektüre Erzieher, Religionspädagogen und Theologen sehr zu empfehlen ist, versucht wird, hat nichts mit ekklesialer Nestbeschmutzung zu tun. Die Menschen sind in steigendem Maß darauf angewiesen, daß die humanisierende Kraft des Glaubens zur vollen Auswirkung kommt. Wer überzeugt ist, daß religiöse Erziehung für die Menschwerdung des Menschen, nicht nur des einzelnen, eine entscheidende Bedeutung haben kann und soll, muß allergisch werden gegenüber allen Fehlformen religiöser Erziehung und Sozialisation.

W. Lentzen-Deis, Trier

- ADAM, Adolf: Ostern alle Jahre anders? Zur Geschichte und Verbesserung des Kalenders. Kontur Band 8075. Paderborn: Bonifatius Verlag 1994, 88 Seiten, kart., 14,80 DM.
- BREID, Franz (Hrsg.): Kirche und Wahrheit. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1993“ des Linzer Priesterkreises. A-4402 Steyr: W. Ennsthaler Verlag 1993, 256 Seiten, kart., öS 138,-, 19,80 DM, Sfr 18,-.
- GERMANN, Hans Ulrich/KAISER, Helmut/LEIBUNDGUT, Hektor/SCHÄR, Hans Rudolf: Das Ethos der Liberalität. Festschrift für Hermann Ringeling zum fünfundsechzigsten Geburtstag. Studien zur theologischen Ethik. Freiburg: Herder Verlag 1993, 347 Seiten, Paperback, 68,- DM.
- GRUBER, Hans-Günter: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven. Freiburg: Herder Verlag 1994, 370 Seiten, kart., 68,- DM.
- HABEL, Torsten: Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1994, 217 Seiten, kart., 42,- DM.
- HAUER, Gabi und Erich: Un(d)endlich Leben. Zur Firmung und über den Tag hinaus. Freiburg: Herder Verlag 1994, 31 Seiten, brosch., o. Pr.
- IGNATZ, Hans-Joachim: Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Band 75. Münster: Aschendorff Verlag 1994, XI und 353 Seiten, kart., 98,- DM.
- KHOURY, Adel Theodor: Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams. Freiburg: Herder Verlag 1994, 155 Seiten, Paperback, 24,80 DM.
- KLAUCK, Hans-Josef (Hrsg.): Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament. Quaestiones Disputatae 150. Freiburg: Herder Verlag 1994, 268 Seiten, Paperback, 68,- DM.
- LESCH, Walter/LORETAN, Matthias (Hrsg.): Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kiesłowski's „Dekalog“-Filme als ethische Modelle. Studien zur theologischen Ethik. Freiburg: Herder Verlag 1993, 236 Seiten, Paperback, 46,- DM.
- MUSSNER, Franz: Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. Mit einem Geleitwort von Josef Cardinal Ratzinger. St. Ottilien: EOS-Verlag 1993. 156 S., brosch., 14,- DM.
- NIEKAMP, Gabriele: Christologie nach Auschwitz. Kritische Bilanz für die Religionsdidaktik aus dem christlich-jüdischen Dialog. Freiburg: Herder Verlag 1994, XII und 370 Seiten, kart., 68,- DM.
- RIVENIUS, Karl Josef, SVD: Traditionalismus und Modernisierung in China 1904–1914. Das Engagement von Bischof Augustin Henninghaus auf dem Gebiet des Bildungs- und Erziehungswesens in China. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Band 44. Nettetal: Steyler Verlag 1994, 244 Seiten, kart., 35,- DM.
- UEBERWEG: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts Band 2: Frankreich/Niederlande. Basel: Schwabe & Co. 1993. XXXIII, 1144 S. 2 Halbbände. Leinen mit Schutzumschlag. Fr. 230,-/276,- DM/öS 1840,-.
- WHITE, Graham: Luther as Nominalist. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 30. Helsinki: Luther-Agricola-Society 1994, 418 Seiten, kart., o. Pr.
- WOLF, Hubert: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich? Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit. Band 15. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1994, 331 Seiten, geb., 118,- DM.



Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit

Eine systematische Christologie Von Peter Hünemann

Jesus Christus – Gottes Wort in unsere Zeit. Diese Gesamtdarstellung der Christologie sucht den in zwei Jahrtausenden christlichen Denkens ausgeprägten Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus in der Situation unserer heutigen Gesellschaft zu bewähren: Unsere Gesellschaft ist geprägt durch Technik und Wissenschaft sowie den Ausfall des metaphysischen Denkens.

Dem Aufweis der Offenbarung Gottes in den Etappen der alttestamentlichen Heilsgeschichte und der eingehenden Untersuchung der Botschaft und Praxis Jesu, seines Sterbens und Auferstehens folgt die Erörterung der fortschreitenden begrifflichen Fassung des Christusglaubens in den Dogmen. Daran schließt sich die Darstellung verschiedener Christologien vom Mittelalter bis zur Neuzeit: Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Luther und Suarez werden ebenso behandelt wie die christologisch geprägten philosophischen Denksätze von Malebranche, Kant und Hegel. Die Analyse der geschichtlichen Christologie des 20. Jahrhunderts eröffnet die Möglichkeit, in Auseinandersetzung mit der heutigen Philosophie die christologischen Grunddaten neu zu fassen. Kategorien wie

Begegnung und Freundschaft rücken die lebendige Person Jesus Christus, sein Sterben, seine Erhöhung und seine Gegenwart im Geist als befreiendes, erlösendes Geschehen vor den Blick.

Diese Christologie weiß sich von der Einsicht getragen, daß die Geschichte der Christologien nicht einfach als die Abfolge einer Reihe von Resultaten menschlichen Nachdenkens über einen geglaubten Sachverhalt zu begreifen ist, sondern als Geschichte, die zwischen Jesus Christus und der Gemeinschaft der Glaubenden spielt. Sie ist Reflex von Begegnung und Freundschaft zwischen ihnen.

Peter Hünemann:

Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit

1994, VIII und 419 Seiten, Paperback,

DM 88,-/ÖS 704,-/sFr 88,-

ISBN 3-402-03268-6

Verlag Aschendorff – 48135 Münster

Bezug durch jede Buchhandlung

Kreuzweg zum Totengedenken

Mittragen



KREUZWEG DER TRAUERNDEN
TOTENGEDENKEN

Nikolaus Föhr / Josef Stiren

Mittragen

Kreuzweg der Trauernden
Totengedenken

Mit Holzschnitten
von Walter Habdank

52 Seiten, gebunden,
SFr. 20,40 / ÖS 155,- / DM 19,80
ISBN 3-7902-0052-2



In der Trauer muß das Kreuz der Angst und der Verlassenheit, des Kummers und des Leids getragen werden.

„MITTRAGEN“ ist eine neue Art des Totengedenkens neben dem herkömmlichen Rosenkranz. Es ist aufgebaut als Kreuzweg mit sieben Stationen, der ältesten Form dieses Gebetes.

Zugrunde liegt der Gedanke, daß die Trauernden ein Stück ihres Weges gemeinsam mit Jesus gehen.

Bei den sieben Stationen des Kreuzwegs stehen die Beter mit Jesus in einer Schicksalsgemeinschaft. Die biblischen Texte haben in dieser Situation eine besondere Aussagekraft. Die eindrucksvollen Bilder von Walter Habdank führen den Betrachter in eine tiefe Beziehung zum leidenden und auferstandenen Christus.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

Neue theologische Literatur



Siegfried Schmitt Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951 - 1960

Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution

Trierer Theologische Studien,
Band 53

584 Seiten, kt., 98,- DM

ISBN 3-7902-1281-4



Der vorliegende Band behandelt die internationalen liturgischen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960, deren Ergebnisse thematisch in engem Zusammenhang mit der Liturgiekonstitution stehen. Veranstalter und Teilnehmer der liturgischen Studientreffen hatten bis zur Ankündigung des II. Vaticanums ohne Wissen von einem künftigen Konzil gearbeitet. Als die Praeparatoria-Kommission 1960 ihre Arbeit aufnahm, kannte sich ein großer Teil der Mitglieder durch die langjährige Zusammenarbeit persönlich und war mit den grundlegenden theologischen Positionen des anderen vertraut. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Kontakte zwischen der französischen und der deutschen Liturgi-

schen Bewegung, die in der Zusammenarbeit zwischen dem Centre de Pastorale Liturgique Paris und dem Liturgischen Institut Trier einen festen Rahmen erhielten. Bedeutsam waren ferner der rege Gedankenaustausch mit der belgischen und niederländischen Liturgiebewegung sowie mit der Liturgischen Bewegung in Österreich, der Schweiz und Italien. Der Konsens in Reformfragen, der sich bei den internationalen Studientreffen herausgebildet hatte, konnte seine Wirkung voll entfalten, als es darum ging, dem Weltepiskopat auf dem II. Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in der Geschichte der Konzilien ein Dokument über die Liturgie der Kirche und ihre Reform zu präsentieren.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

Aktuelles Thema!

Solidarität und Dialog

Katholische Kirche
und ausländische Studierende
in Deutschland

Herausgegeben
von Thomas Jakobs

120 Seiten, kart.,

16,80 DM

ISBN 3-7902-0070-0



PAULINUS
VERLAG



Die Betreuung ausländischer Studierender, vornehmlich solcher aus Entwicklungsländern, ist für die Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden in der Bundesrepublik Deutschland fester Bestandteil ihrer Arbeit. Obwohl sich die Kirche seit Mitte der fünfziger Jahre auch finanziell stark engagiert, ist in den letzten Jahren die Frage nach der Berechtigung dieser Arbeit laut geworden. Vor dem Hintergrund zunehmender Ausländerfeindlichkeit beschäftigen sich die Beiträge dieses Buches mit Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des Ausländerstudiums sowie mit Bedeutung und Effizienz der pastoralen und sozialen Hilfestellung für ausländische Studierende an deutschen Hochschulen: Solidarität und Dialog gehören danach untrennbar zu den Aufgaben der Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden.

Paulinus-Verlag, 54220 Trier, Telefon (06 51) 46 04-1 62

... für Christen von heute



Hugolinus Langkammer

Das Glaubensbekenntnis

Ruf für Christen von heute

168 Seiten, gebunden

DM 26,80 / öS 209,- / sFr 28,10

ISBN 3-7902-0450-1



Die Wahrheiten des Christlichen Glaubens sind gültig für alle Zeiten und jeden Christen. Als Offenbarungsmedien öffnen sie den Weg zur Erkenntnis Gottes und zur Liebe Gottes und des Menschen. Enthalten sind sie in einem Text, den wir Credo oder Glaubensbekenntnis nennen. Er ist wie ein Vermächtnis der Kirche, in dem das Fundamentale des Christlichen Glaubens in heiligen, vertrauten und überlieferten Worten für alle Zeiten aufbewahrt wird.

Doch jede Zeit ist anders und die Menschen auch. Das verlangt ein immer wieder neues Durchdenken der Glaubenswahrheiten. Die Erklärung sollte deshalb so gestaltet sein, daß sie zu einem neuen Erlebnis des Christ-Seins führt und ein intensiveres Leben aus dem Glauben bewirkt.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Heft 3
Juli, August, September 1994
103. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Helmut Weber, Trier
Zur Enzyklika „Veritatis Splendor“ – Erinnerung an Fundamente oder Stolpersteine?

Ilona Riedel-Spangenberg, Trier
Das Gewohnheitsrecht in der katholischen Kirche – Zur Spendung der Krankensalbung durch Diakone und Laien

Elisabeth Hurth, Wiesbaden
Der Pfarrer als Detektiv – Kirche und Kommerz, Theologie und Unterhaltung in der Pfarrerserie „Schwarz greift ein“

Reinhold Weier, Trier
Der neue Katechismus der katholischen Kirche

Karl Heinz Peschke, Wien
Christliche Verantwortung für die Tierwelt

Neue theologische Literatur

Paulinus-Verlag Trier

INHALT

AUFSÄTZE

Helmut Weber: Zur Enzyklika „Veritatis Splendor“ – Erinnerung an Fundamente oder Stolpersteine?	161
Ilona Riedel-Spangenberg: Das Gewohnheitsrecht in der katholischen Kirche – Zur Spendung der Krankensalbung durch Diakone und Laien	188
Elisabeth Hurth: Der Pfarrer als Detektiv – Kirche und Kommerz, Theologie und Unterhaltung in der Pfarrerserie „Schwarz greift ein“	202

KLEINERE BEITRÄGE

Reinhold Weier: Der neue Katechismus der katholischen Kirche	221
Karl Heinz Peschke SVD: Christliche Verantwortung für die Tierwelt	232

BESPRECHUNGEN	240
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	241
-----------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Helmut Weber, Windstraße 2, D-54290 Trier
Prof. Dr. Ilona Riedel-Spangenberg, Am Trimmelter Hof 92, D-54296 Trier
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50, D-65199 Wiesbaden
Prof. DDr. Reinhold Weier, Kleine Eulenpfütz 10, D-54290 Trier
Prof. Karl Heinz Peschke SVD, Missionshaus St. Gabriel, A-2340 Mödling

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Zur Enzyklika ‚Veritatis Splendor‘

Erinnerung an Fundamente oder Stolpersteine?

„Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament“ lautete vor Jahrzehnten ein Aufsatz von K. Rahner¹. Es ging dort um schon länger vergessene Wahrheiten, z. T. schon seit der Patristik vergessene. Gleiches läßt sich vom Inhalt der Enzyklika ‚Veritatis Splendor‘ nicht behaupten. Woran sie erinnert, liegt nicht so weit zurück; es ist nicht einmal schon unbedingt als vergessen zu bezeichnen. Wohl sind es Vorstellungen, die dem allgemeinen Bewußtsein, auch dem der Theologen, allmählich fremd zu werden beginnen und immer mehr zu entgleiten scheinen. Es ist unverkennbar die Intention der Enzyklika, diese Vorstellungen, die bis vor kurzem noch Allgemeingut der katholischen Moraltheologie gewesen sind, erneut wieder einzuschärfen. Ein solches Bemühen löst heute freilich spontan die Frage nach Art und Qualität dieser Erinnerung aus. Wird hier an Notwendiges und Unverzichtbares erinnert, oder greift die Enzyklika nur wieder Ballast auf und errichtet erneut jene Barrieren, die eine fortschrittliche Theologie endlich glaubte überwunden zu haben? Stellt ‚Veritatis Splendor‘ mit ihren Aussagen Stolpersteine auf, oder ruft sie ins Gedächtnis, worauf allein man fest und sicher zu stehen vermag? Auf diese grundsätzliche Frage durch die Erörterung bestimmter Details eine Antwort zu geben, ist Inhalt und Ziel des folgenden Beitrags.

Dabei kann nicht alles angesprochen und behandelt werden, woran sich dieser oder jener u. U. stößt. Möglich ist im Rahmen eines solchen Artikels nur, einige wenige jener Themen, die als umstritten gelten können, zu erörtern. Vorausgeschickt seien allerdings zunächst noch zwei kurze Abschnitte zur Enzyklika überhaupt: eine Reflexion zu ihrem Namen und ein kurzer Überblick über den hauptsächlichen Inhalt.

Zum Namen ‚Veritatis Splendor‘

Eine Enzyklika nach ihren beiden ersten Worten zu benennen, ist eine inzwischen über 150jährige Gewohnheit; sie datiert bereits von der ersten der modernen Enzykliken an, dem Rundschreiben ‚Mirari vos‘ Gregors XVI. aus dem Jahre 1832. Von daher liegt es nahe, diese Anfangsworte stets

¹ Veröffentlicht in: Schriften zur Theologie (1961) II, 143–183.

als wohlüberlegt und ausgesucht zu verstehen, was offensichtlich auch für ‚Veritatis Splendor‘ (‚Glanz der Wahrheit‘) gilt. Die beiden Worte dürften mit Bedacht gewählt sein.

Etwas verwundern kann die Verwendung des zweiten Wortes. Bei einer Enzyklika zur Moral würde man zunächst eher andere Zusätze zur Wahrheit erwarten, wie etwa: *Veritatis ordo* oder *regula* oder *norma* – Ordnung, Regel oder Norm der Wahrheit. Aber so beginnt es eben nicht; und es heißt nicht einmal nur: *Licht* der Wahrheit. Es wird vielmehr von ihrem *Splendor* gesprochen – ihrem Glanz und Leuchten. Der Aspekt, daß Wahrheit hart und bitter sein kann, klingt darin gewiß nicht an. Benannt wird eher das Helle und Befreiende, das der Wahrheit ebenfalls mitunter zukommt, wodurch das Ganze mit einem unverkennbar positiven Akzent beginnt. Es scheint etwas auf von einer Dimension über das rein Pragmatische hinaus: daß es mehr als nur die nüchterne, glanzlose Welt der bloßen Fakten gibt. Das Wort vom ‚Splendor‘ der Wahrheit läßt etwas ahnen von ‚goldnem Überfluß‘ (Gottfried Keller); es erinnert an den Satz: „Denn wir essen Brot, aber wir leben vom *Glanz*“ (Hilde Domin)².

Zum Inhalt

Der eigentliche Inhalt ist in drei Kapitel geteilt, ein biblisches, ein spekulativ-lehrhaftes und ein pastorales. Die Kapitel werden umrahmt von einer Einleitung und einem als *Conclusio* bezeichneten gesonderten Abschluß. Insgesamt umfaßt der Text 120 Nummern, in der Ausgabe der lateinischen Fassung sind es ebenfalls rund 120 Seiten, der Umfang der deutschen beträgt etwa 200³.

Die *Einleitung* (Nr. 1–5) bringt, wie man es am Anfang eines Textes nicht anders erwartet, u. a. eine Aussage über Zweck und Inhalt der Enzyklika: eine Anzeige dessen, worüber man reden will und was erreicht werden soll. Diese Ausführungen kommen jedoch erst an zweiter Stelle. Den eigentlichen Auftakt bildet ein gleichsam erster Kommentar zum Titel der Enzyklika: der Hinweis auf den, der in seiner Person als Glanz der Wahrheit gelten kann und was hier in die biblisch inspirierte Formel gefaßt

² Gesammelte Gedichte, Frankfurt 1987, 42 (Die Heiligen).

³ Die deutsche Übersetzung, die von der Libreria Editrice Vaticana herausgegeben wurde, kann leider nicht als sehr gelungen gelten; sie weist wenig glückliche Formulierungen auf (vgl. etwa Nr. 90: „... jenem von den sittlichen Normen verteidigten Anspruch, welche die in sich schlechten Handlungen ausnahmslos verbieten...“) und ist an einigen Stellen ausgesprochen falsch (vgl. etwa Nr. 42 die Wiedergabe des Zitates aus dem Katechismus der katholischen Kirche oder Nr. 56 die Wiedergabe des lateinischen ‚*contendere*‘ mit ‚sich anmaßen‘).

wird: Jesus Christus, das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet (vgl. Joh 1, 9). Damit klingen gleich auf der ersten Seite schon zwei Motive an, die für die Enzyklika bezeichnend und prägend sind: die Ausrichtung auf Christus und die besondere Beachtung und Verwendung der Bibel.

Mit einem Wort aus der Bibel sind jeweils auch die drei Kapitel des Hauptteils überschrieben, die zusätzlich jedoch immer auch noch einen sachlich-thematischen Titel tragen: Christus und die Antwort auf die moralische Frage (1. Kap.) – Die Kirche und die Beurteilung einiger Tendenzen heutiger Moraltheologie (2. Kap.) – Das sittlich Gute für das Leben der Kirche und der Welt (3. Kap.). Das erste und dritte Kapitel sind etwa gleich groß, das mittlere umfaßt mehr als das Doppelte. Von der Wirkung her ist das anziehendste das erste, das praktischste das dritte. Das zweite ist das schwierigste, aber offenbar auch das, um dessentwillen die Enzyklika, wenn nicht überhaupt, so doch vorrangig geschrieben wurde.

Der Inhalt des *ersten Kapitels* (Nr. 6–27) ist eine ausführliche Meditation über die biblische Perikope vom reichen jungen Mann, seine Fragen und die von Jesus überlieferten Antworten: „Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Er antwortete: Was fragst du mich nach dem Guten? Nur einer ist, der Gute⁴. Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote ...“ (Mt 19, 16–26). Die Enzyklika bringt keine Exegese dieses Textes, sondern versteht und nimmt ihn als „nützliche Spur“, die ethische Botschaft Jesu „in lebendiger, eindringlicher Weise“ neu zu vernehmen (Nr. 6). Näherhin sieht sie im Text in der Anschaulichkeit des Dialogs zwischen Jesus und dem jungen Mann die entscheidenden Elemente und Strukturen der christlichen Ethik angedeutet, so allem voran ihre theologische Dimension – ihre letzte Begründung in der Wirklichkeit Gottes („nur einer ist der Gute“), aber auch ihre Ausrichtung auf den Menschen und sein Wohl („halte die Gebote“⁴) und ihren personal-christologischen Charakter („dann komm und folge mir nach“). Als zwei weitere Grundgedanken entdeckt sie sodann den Aspekt der Dynamik im christlichen Ethos („wenn du vollkommen sein willst“) und die Überzeugung von der Notwendigkeit der göttlichen Gnade („für Gott aber ist alles möglich“). Über den Aufweis dieser Grundmotive hinaus dürfte als die eigentliche und wichtigste Aussage dieses ersten Kapitels jedoch noch etwas anderes gelten: Die nachdrückliche Erinnerung daran, daß christliche Ethik zunächst und vor allem auf die Bibel zu achten

⁴ Die Gebote, die hier gemeint sind, zielen im letzten alle auf das Wohl des Menschen: auf den Schutz und die Förderung des Nächsten wie auf die Bewahrung des Handelnden selbst.

hat. Die Enzyklika reklamiert mit Nachdruck den Vorrang der Bibel. Sie in der christlichen Moral zu vergessen, würde in ihren Augen bedeuten, sich von ihren tiefsten und wichtigsten Quellen und Wurzeln zu entfernen.

Den Inhalt des *zweiten Kapitels* (Nr. 28–83) bilden ausgesprochen *theoretische* Reflexionen. Hier geht es um Themen und Fragen unmittelbar aus dem Bereich der Theologie. Sie werden primär spekulativ behandelt, allerdings nicht, ohne daß auch hier immer wieder an biblische Aussagen und Gedanken erinnert wird. In diesem Kapitel findet in erster Linie die Auseinandersetzung mit der neueren Moraltheologie statt. Das Kapitel selber ist noch einmal unterteilt in vier Abschnitte, die jetzt jeweils nur noch mit einem sachlichen Titel überschrieben sind: Freiheit und Gesetz (Nr. 35–53) – Gewissen und Wahrheit (Nr. 54–64) – Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweisen (Nr. 65–70) – Die sittliche Handlung (Nr. 71–83). In ihnen geht es um die vier Hauptprobleme, mit denen die Enzyklika sich befaßt und die man mit folgenden vier Stichworten benennen kann: Autonomie, Gewissen, Grundentscheidung und Teleologie.

Den vier Problemen wird gleichsam als eine Art Grundthese die Aussage vorausgeschickt, daß alle Schwierigkeiten, die sich heute für die christliche Moral ergeben, auf eine einzige Grundproblematik zurückzuführen seien: auf eine elementare Unsicherheit in der Frage der menschlichen Freiheit (Nr. 31–34). Die Enzyklika würdigt das gewachsene Gespür für den Wert der Freiheit und die damit verbundene Betonung des Gewissens, wehrt sich aber dagegen, daß man beides absolut zu setzen versucht: daß allein die Freiheit die Quelle aller Werte sei und nur das Gewissen (des einzelnen) darüber entscheide, was gut und böse ist. Ein solches Pathos der Freiheit sieht die Enzyklika heute gegeben, doch glaubt sie zugleich auch einen gewissen Widerspruch dazu zu finden. Denn es begegne heute ebenfalls die Meinung, so etwa häufig in Psychologie und Soziologie, daß Freiheit grundsätzlich begrenzt und abhängig sei: Der Mensch glaube sich frei, in Wirklichkeit sei er abhängig vom Milieu, vom Erbgut, von Umständen u. a. mehr. Auf diesen Zwiespalt in der heutigen Einschätzung der Freiheit wird von der Enzyklika nachdrücklich verwiesen (Nr. 33).

Das *dritte Kapitel* (Nr. 84–117) bringt sodann Überlegungen zu pastoralen Themen. So wird etwa ausführlich die *Bedeutung* aufgezeigt, die den Aussagen der christlichen Moral für die Kirche, aber auch für die Gesellschaft und den Staat zukommt (Nr. 95–101). Weiter finden sich Ausführungen zum *Verhalten* innerhalb der Kirche, welche Aufgaben etwa Moraltheologen wahrzunehmen haben und wie ihre Stellung zum

kirchlichen Lehramt zu sehen ist (Nr. 109–113). Und nicht zuletzt begegnet als ein kleines Sonderthema die Frage nach der Reaktion auf den Umstand, daß jemand den Forderungen der Moral nicht zu entsprechen vermag (Nr. 102–105). Das Faktum eines solchen Zurückbleibens hinter der Norm wird keineswegs ausgeblendet, vielmehr ausdrücklich angesprochen und ohne Zögern als Schwäche und Schuld gedeutet. Es dient dies jedoch nicht als Anlaß zu Anklagen⁵, sondern zum Hinweis auf das für den christlichen Glauben zentrale Geheimnis und Geschehen der Erlösung. Denn ‚Erlösung‘ wäre im Grunde überflüssig, wenn es niemals so etwas wie Versagen und Schuld im Bereich der Moral geben könnte – das Kreuz Christi wäre um seine Kraft gebracht⁶ (vgl. 1 Kor 1, 17). Deshalb kann es aus der Sicht der Enzyklika prinzipiell nicht richtig sein, bei einer Diskrepanz zwischen Norm und Verhalten immer nur die Norm zu ermäßigen. Das wäre in ihren Augen der verkehrte Weg, wobei sie zur Illustration und Bekräftigung erneut auf eine biblische Perikope verweist: das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner. Es war der Pharisäer, der gemeint hat, er brauche kein Erbarmen, da an seinem Verhalten nichts tadelnswert oder schuldhaft sei⁷.

Inhalt der *Conclusio* (Nr. 118–120) ist schließlich erneut der Gedanke des Erbarmens unter der Überschrift: Maria, Mutter der Barmherzigkeit. Das Motiv, das vorher schon anklang, kommt nunmehr als voller Akkord und mündet aus in ein Gebet zu eben dieser Mutter. Der Text schließt somit nicht mit einem *Gedanken*, sondern mit der Erwähnung einer *Person*. So anschaulich, wie es mit ‚Veritatis Splendor‘ begonnen hat, endet es auch mit ‚Mater Misericordiae‘. Da ‚Misericordia‘ zudem selber noch einmal personal verstanden werden kann – als eben jener, dessen Mutter Maria ist, beginnt und endet der Text gar mit der Nennung derselben Person. Im ersten wie im letzten Wort wird niemand anders als Christus

⁵ Zur Atmosphäre des Themas in der Enzyklika vgl. Nr. 95: „Ebenso kann die klare und kraftvolle Darstellung der sittlichen Wahrheit niemals von einem tiefen und aufrichtigen, von geduldiger und vertrauensvoller Liebe geprägten Respekt absehen, dessen der Mensch bedarf auf seinem moralischen Weg, welcher sich oft wegen Schwierigkeiten, Schwäche und schmerzhaften Situationen als mühsam erweist...“ (Nr. 95) Man kann hier durchaus etwas vom Wort Jesu Mt 23, 23 durchschimmern sehen, daß man das eine tut und das andere nicht läßt – die Forderungen nennt, aber die Barmherzigkeit nicht vergißt. Die Aufgabe wäre somit: Grundsatztreue mit Güte zu verbinden, Festigkeit im Urteil mit Verständnis und Zuwendung.

⁶ Das Pauluswort „Damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird“ ist der biblische Titel des 3. Kapitels.

⁷ In der Tat kann man im Bemühen um ein ständiges Anpassen der Moral – sie muß immer und von jedem leistbar sein und darf prinzipiell nicht überfordern – durchaus eine Art Unschuldswahn oder Entschuldigungsmanie sehen und damit im letzten eine Absage an Erlösung und Vergebung.

genannt⁸. Er ist Wahrheit und Barmherzigkeit zugleich – Anfang und Ende (Alpha und Omega) auch hier in der Enzyklika.

Solche formalen Momente und Entsprechungen sind gewiß nicht schon ein Argument für die *inhaltliche* Richtigkeit der Enzyklika, aber sie verraten doch etwas vom Format und Niveau des Textes. Er wirkt durch solche Momente schlechthin anmutig und schön; er läßt auch selber schon ein wenig von dem Glanz erkennen, von dem er spricht.

Die Kontroverspunkte

Die Steine des Anstoßes – die für die Enzyklika, aber auch jene, die sie selber gewissen theologischen Strömungen heute bietet – liegen zur Hauptsache im zweiten Kapitel, wenngleich sich einiges auch aus dem ersten und dritten Kapitel benennen läßt. So ist im ersten ein solcher Stein das Thema vom Stellenwert der biblischen Moral und ihrer Anbindung an die Offenbarung; im dritten wäre es das Rechnen mit der Möglichkeit menschlichen Schuldigwerdens entgegen dem Trend zur Ermäßigung der moralischen Forderungen oder die Aussagen zum Lehramt und den Aufgaben der Moraltheologen. Auch diese Themen verdienten zweifellos eine weitergehende Reflexion und könnten mit Gewinn diskutiert werden. Im folgenden sollen jedoch ausschließlich aus dem zweiten Kapitel einige der strittigen Themen mit der jeweiligen Antwort der Enzyklika angesprochen und erläutert werden: Das Thema der Autonomie der menschlichen Vernunft; die Frage der universellen Geltung ethischer Normen; das Konzept der Teleologie und die These von der Möglichkeit ‚in sich schlechter‘ Handlungen.

Bei jedem dieser Punkte soll zunächst eine kurze Darstellung dessen kommen, was zu dem jeweiligen Stichwort in der neueren Moraltheologie an Überlegungen und Positionen zu finden ist⁹. Danach sind in einem zweiten Schritt die Antwort und Stellungnahme der Enzyklika zu diesen Themen darzulegen. Den Abschluß schließlich bilden Überlegungen, wie beides miteinander in Einklang zu bringen ist und was gegebenenfalls als die bessere Lösung gelten kann.

⁸ Von daher wäre es zu bedauern, wenn man, wie in der Kritik von Latinisten gefordert wurde, die beiden Anfangsworte umgestellt und die Enzyklika ‚*Splendor veritatis*‘ genannt hätte. Die Kritik hatte sich daran entzündet, daß bei der jetzigen Wortstellung zwei S-Laute aufeinanderstoßen; dies sei im Lateinischen eine *Kakophonie*.

⁹ Daß dies im Rahmen eines solchen Artikel nur sehr global und holzschnittartig geschehen kann, bedarf gewiß keiner langen Begründung, sei zum Abfangen unnötiger Beanstandungen jedoch eigens erwähnt.

a) Die Autonomie der menschlichen Vernunft und Freiheit

Eine eigentliche Autonomie-Debatte wird in der katholischen Moralthologie erst seit etwa einem Vierteljahrhundert geführt. Die Thematik selbst ist latent allerdings schon des längeren vorhanden, und zwar in der Vorstellung vom natürlichen Sittengesetz. Es wurde gerade als das Besondere und Eigene dieses Gesetzes angesehen, daß sein Inhalt allein schon mit Hilfe der Vernunft, also ohne Offenbarung, erkannt werden könne. In der Tradition ist dies freilich immer so verstanden worden, daß die Vernunft diese Inhalte nicht selber schafft und entwickelt, sondern immer nur vorfindet. Sie galt, wie man es wiederholt formuliert und zugleich kritisiert hat, lediglich als ein „Ableseorgan“¹⁰. Man hat sie keineswegs als selber schöpferisch verstanden.

Genau das aber wurde zunehmend als diskriminierend und unpassend empfunden. Ist die Kraft der menschlichen Vernunft nicht doch größer zu sehen? Kann sie nicht auch selber Normen entwerfen? Ist sie nicht, zumindest in Teilen, ihr eigener Gesetzgeber oder eben – im Fremdwort formuliert – autonom?

Vorausgegangen war kurz zuvor auf dem Konzil und in den Konzilsdokumenten eine Aufwertung des Gewissens und seiner Eigenständigkeit. Der einzelne hat nicht nur die Aufgabe, in seinem Gewissen Normen, die ihm von Kirche und Gesellschaft vorgelegt werden, in Gehorsam zu übernehmen, er muß mitunter in eigener Verantwortung ganz persönliche Gewissensentscheidungen fällen. Aber heißt das nicht auch, daß er in einem gewissen Rahmen sein eigener Herr in moralischen Fragen ist, selbstverantwortlich, aber auch selbständig oder eben wiederum autonom: sich selber (autos) das Gesetz (nomos) des Handelns gebend?

Auf dem Hintergrund der modernen Freiheitsgeschichte und im Bemühen des Mitgehens mit ihr wurden diese Fragen zunehmend bejaht: Wenn christliche Theologie und kirchliche Verkündigung nicht epochal ins Hintertreffen kommen will, muß sie sich nachdrücklich zur Freiheit des einzelnen und seines je eigenen Gewissens bekennen. Die Vorstellung von einer vorgegebenen objektiven moralischen Ordnung ist aufzugeben. Der einzelne selber muß bestimmen können, was er für gut oder böse, richtig oder falsch hält. Die Kraft der menschlichen Vernunft reicht nicht immer faktisch, aber grundsätzlich dazu aus. Es scheint zudem von der Freiheit des Gewissens her gefordert, dem einzelnen dieses Selbstbestimmungsrecht zuzusprechen und zu garantieren.

¹⁰ So etwa wiederholt bei F. BÖCKLE; vgl. DERS. (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*. Düsseldorf 1966, 123; DERS. (Hg.), *Die Enzyklika in der Diskussion* 1968, 201.

So etwa läßt sich, auch wenn im einzelnen noch eine Unzahl von Nuancen und Differenzierungen zu nennen wäre, die Richtung skizzieren, wie sie in einer starken Strömung der heutigen Moralthologie gegeben ist. Zumindest ist es ein Denken, das von vielen unserer heutigen Zeitgenossen verstanden und begrüßt wird. Mit einer solchen Betonung des einzelnen, seiner Freiheit und Selbständigkeit, scheint das Christentum durchaus wieder plausibel und attraktiv zu werden. Denn hier wird der Mensch zweifellos als das gesehen, was er heute so gern und nicht ohne Recht für sich beansprucht: als erwachsen, mündig und in seinen eigenen Angelegenheiten kompetent. Wenn ihm in allen Bereichen des sozialen Lebens heute eine eigene Ansicht zugebilligt wird, warum sollte er gerade für das Gebiet der Moral darauf verzichten müssen?

Aber an dieser für die Moderne so anziehenden Sicht meldet die Enzyklika ihre Zweifel an. Sie äußert Bedenken gegenüber den Vorstellungen von der Autonomie der Vernunft (so vor allem Nr. 34–44) wie auch an der besonderen Betonung des Gewissens (Nr. 54–64).

Die Enzyklika verwirft freilich nicht alles an diesen Gedanken und Motiven und trägt keinen generellen Angriff vor. Sie bringt zunächst vielmehr durchaus einiges an Anerkennung. So räumt sie als erstes ausdrücklich ein, daß von niemandem in der katholischen Moralthologie die These einer radikalen Autonomie und der Unabhängigkeit von jeglicher Vorgabe vertreten werde. Darüber hinaus ist die Enzyklika der Ansicht, daß die Diskussion um die Autonomie in der Moralthologie nicht mutwillig aufgenommen wurde, sondern ihre legitimen Anliegen hatte. Man habe die Fähigkeit der menschlichen Vernunft u. a. deshalb so herausgestellt, um dadurch auch mit Nicht-Glaubenden ins Gespräch zu kommen, bei denen mit der bloßen Berufung auf Glaube und Bibel erfahrungsgemäß nur wenig auszurichten ist. Von daher wird der Ansatz bei der Vernunft von der Enzyklika durchaus begrüßt.

Ihre Abwehr setzt erst ein gegenüber den dann folgenden Etappen der Entwicklung. Denn im weiteren Fortgang der Diskussion ist es für sie zu einer Überschätzung der Vernunft gekommen. Man habe sie für die Kenntnis der Moral als allein zuständig gesehen und damit faktisch vom Glauben und der Offenbarung abgekoppelt. Das aber sei identisch mit der These, daß der Mensch sich selber seine Moral gebe. Als Quelle dessen, was zu tun und zu lassen sei, werde nicht mehr Gott gesehen, sondern erscheine allein die menschliche Vernunft, die von einigen zudem als souverän auch gegenüber der Wirklichkeit verstanden werde: als nicht gebunden durch irgendwelche Vorgegebenheiten von der Sache her.

Dieser in den Augen der Enzyklika übersteigerten Einschätzung der Autonomie der Vernunft setzt sie zweierlei entgegen: das Angewiesensein der Vernunft auf Offenbarung und Glauben und ihre Verwiesenheit auf die vorgegebenen Strukturen des sittlichen Naturgesetzes.

Die Fähigkeit der Vernunft, das Richtige zu erkennen, wird nicht geleugnet, sondern im Rückgriff auf Thomas von Aquin, auf den sich auch die modernen Theologen in diesem Zusammenhang mit Vorliebe beziehen¹¹, ausdrücklich anerkannt (Nr. 40–44). Die Vernunft wird freilich als die des von der Sünde gezeichneten Menschen gesehen, die der Heilung und Stärkung durch Gnade und Glaube bedarf. So ist die Antwort etwa auf die Frage des Psalmes: „Wer läßt das Gute uns sehen?“ nicht etwa der Appell an die eigene Einsicht, sondern die Bitte an Gott: „Herr, laß dein Angesicht über uns leuchten.“ (Nr. 42) Für den „gegenwärtigen Zustand der gefallenen Natur“ wird darum in Anlehnung an eine ähnliche Formulierung des Ersten Vatikanum¹² und mit Bezug auf Pius XII. die „Notwendigkeit und Tatsächlichkeit (realitas) der göttlichen Offenbarung für die Kenntnis auch natürlicher sittlicher Wahrheiten“ behauptet (Nr. 36)¹³. Dementsprechend wird mit einer „von der göttlichen Offenbarung und vom Glauben *erleuchteten* Vernunft“ gerechnet und ihr eine größere Fähigkeit zur Erkenntnis des Sittlichen zugesprochen (Nr. 44).

Die eigentliche Grenze der autonomen Vernunft liegt für die Enzyklika jedoch noch anderswo: in ihrer Verwiesenheit auf das ‚Naturgesetz‘, d. h. auf die Realität und die dort vorgegebene sittliche Ordnung. Die Vernunft schafft nicht selber die sittlichen Normen (Nr. 40)¹⁴, sondern findet sie vor. Die Natur, die die Vernunft bei ihrer Erkenntnisbemühung immer schon als gegeben antrifft, ist kein bloßes ‚Rohmaterial‘ (Nr. 46), das sie völlig beliebig nach ihren eigenen Plänen gestalten kann. Die Natur, worunter

¹¹ Man vgl. etwa die Arbeiten von F. BÖCKLE, W. KORFF, K.-W. MERKS, R. HEINZMANN.

¹² Vgl. DS 3005, wonach es der Offenbarung zuzuschreiben ist, daß das, was in den ‚göttlichen Dingen‘ an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist, von allen schnell, sicher und ohne Irrtum erkannt werden kann: ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore.

¹³ Es sei nicht unterschlagen, daß sich dieser Gedanke in ähnlicher Formulierung auch in dem für das Zweite Vatikanum erstellten, aber von diesem nicht aufgegriffenen Schema „De ordine morali christiano“ findet: Revelatione autem Deus efficit, ut lex naturalis ab omnibus filiis Adae, peccato protoparentis in rebus moralibus cognoscendis et exsequendis misere obscuratis et debilitatis, expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci posset.“ (Nr. 4; Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Rom 1971, I, IV, 697)

¹⁴ „Attamen rationis autonomia non significat moralia bona normasque creari ab ipsa ratione.“ (Nr. 40)

primär die des Menschen selbst verstanden ist – ‚die Natur der menschlichen Person‘ (Nr. 50) –, trägt bereits bestimmte Strukturen und Weisungen für das sittliche Verhalten in sich (Nr. 48).

Was als *Inhalt* des Naturgesetzes zu gelten hat, ist aus den Aussagen der Enzyklika nicht eindeutig zu erheben. Es findet sich eine Stelle, nach der offenbar auch konkrete Regelungen vorgegeben sind. So wird ausdrücklich abgelehnt, daß die ‚natürlichen Neigungen‘ (*naturales proclivitates*¹⁵) nur *allgemeine Orientierungen* geben, aber nicht über *einzelne Handlungen* entscheiden könnten (Nr. 47). Aber daneben stehen andere Formulierungen, in denen behutsamer nur vom besonderen moralischen Wert einiger ‚Güter‘ (*nonnullorum beneficiorum*) gesprochen wird, denen die menschliche Person von Natur aus (*naturaliter*) zuneige, und von der Achtung einiger ‚Grundgüter‘ (*nonnullorum bonorum praecipuorum*), die sich aus den vorgegebenen Strukturen der Person ergäben (Nr. 48).

Mit beiden Akzentsetzungen – dem Hinweis auf mögliche Schwächen der Vernunft und der Erwähnung ihrer Begrenzung durch eine vorgegebene Ordnung – stellt die Enzyklika sich zweifellos nicht an die Spitze der eingangs geschilderten modernen Entwicklung. Sie bezieht vielmehr Positionen, die deutlich weiter zurückliegen und unverkennbar dem Duktus der bisherigen Tradition folgen. Nun kann das allein freilich nicht schon ein Grund dafür sein, sie für antiquiert oder falsch zu halten. Das Wahre und Richtige ist wahrhaftig nicht immer schon das jeweils Neueste. Mitunter ist gerade die Absage an bestimmte neue Tendenzen erforderlich. So war es in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts gegenüber den damals neuen Ideen der Rassenhygiene, so wird es heute von nicht wenigen für nötig gehalten gegenüber bestimmten Entwicklungen in der Technik. Insofern ist nicht jede Rückkehr hinter das jeweils Modernste schon als negativ zu sehen. Im Falle der Enzyklika kommt zudem hinzu, daß auch in der *Sache* durchaus einiges zugunsten ihrer Positionen spricht.

Das gilt einmal für den Verweis der Vernunft auf Offenbarung, Gnade und Glaube. Ist der Mensch tatsächlich am besten beraten, wenn er voll und ganz nur auf die eigene Einsicht setzt? Ist *jeder* damit am besten beraten? Oder ist die Kraft der Vernunft im Einzelfall nicht mitunter sehr begrenzt? Wer realistisch in die Welt schaut, wird nicht verkennen können, daß es hier mancherlei Grenzen und mitunter schlimme Behinderungen gibt. Soll die Lösung dann darin bestehen, daß die potenteren Denker die anderen bestimmen, eine Richtung durch Mehrheiten festgelegt wird? Oder ist die humanere Lösung nicht doch jene, wonach die einzelnen sich auf die

¹⁵ Der Ausdruck erinnert ohne Zweifel an Formulierungen bei Thomas von Aquin, doch wird dessen Ausdruck ‚*inclinationes naturales*‘ offenbar bewußt vermieden.

Führung durch eine transzendente Größe verwiesen sehen? Müssen zumal Christen es nicht so sehen, daß sie bei der Suche nach der rechten Moral nicht allein auf sich gestellt sind, sondern Gottes Wort und Gnade sie führt, sein Geist ihnen zeigt, „was recht ist“¹⁶?

In der Sache plausibel ist aber auch der Gedanke von der Verwiesenheit der Vernunft auf das Vorgegebene des Naturgesetzes: daß die Wirklichkeit, auf die sie stößt, bereits Hinweise für das Verhalten erkennen läßt. Die Natur, auch die des Menschen selbst, ist kein Stoff, der beliebig manipulierbar ist. Sie will beachtet werden, nicht bloß benutzt. Es ist dies eine so fundamentale und durchgängige Auffassung in unserer christlich-abendländischen Geschichte, daß man nicht zu Unrecht von der ‚ewigen Wiederkehr des Naturrechts‘ gesprochen hat (Heinrich Rommen). Das Konzept des Naturgesetzes ist so einleuchtend, daß auch sehr fortschrittliche Theologen es nicht haben aufgeben wollen¹⁷. Was Unbehagen bereitet hat, war lediglich eine zu genaue oder massive Vorstellung von dem, was *Inhalt* des Naturgesetzes sei. Eine zurückhaltende Umschreibung dieses Inhalts hat F. Böckle etwa nicht abgelehnt, sondern selber als Lösung vorgeschlagen¹⁸. Es ist kaum zu übersehen, daß die Enzyklika in ganz ähnlicher Weise formuliert.

Zu bedenken sind in diesem Zusammenhang aber auch die beim Fortfall der Konzeption vom Naturgesetz übrigbleibenden Alternativen. Wenn gar nichts von der Wirklichkeit her vorgegeben ist, müßte alles ein Werk des Menschen sein. Aber wer legt dann fest, was gut und böse ist? Der jeweils Stärkere, Mächtigere, Klügere, der Staat, die Mehrheit? Oder macht sich jeder selber seine Moral? Aber was dann, wenn der eine das Töten von Menschen für Unrecht hält, der andere nicht? Schon diese wenigen Überlegungen machen deutlich, wie unverzichtbar für die Moral der Gedanke von vorgegebenen fundamentalen sittlichen Weisungen oder eben eines sittlichen Naturgesetzes ist.

Die Vernunft auf diese Begrenzung hinweisen, klingt sicher nicht modern, aber die Enzyklika steuert kaum weiter zurück, als es F. Böckle schon gemeint hat tun zu müssen. Und in der Wertung der Natur als einer Quelle von Hinweisen für das richtige menschliche Verhalten ist die

¹⁶ Vgl. die Formulierung in dem bekannten Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes: „gib, daß wir in demselben Geist das, was recht ist, verstehen . . .“

¹⁷ Vgl. etwa ein ebenso ausdrückliches wie ausführliches Bekenntnis dazu bei F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*. München 1977, 235–287.

¹⁸ So spricht er in der Behandlung der Naturgesetz-Thematik immer wieder ausdrücklich davon, daß es nur um die Erkenntnis von ‚sittlich relevanten (= für das sittliche Handeln bedeutsamen) Gütern und Werten‘ gehen könne; vgl. etwa *Fundamentalmoral*. München 1978, 22–25; 252–256.

Enzyklika sogar moderner als mancher der Theologen aus den sechziger und siebziger Jahren, für die die Natur nur noch eine Verfügungsmasse für den Gestaltungswillen des Menschen gewesen ist. Hier war man, vielleicht aus einem gewissen Nachholbedürfnis an Weltbejahung, doch wohl über das Ziel hinausgeschossen.

Insgesamt ist damit dieser erste Kontroverspunkt – die kritische Sicht der Autonomie der menschlichen Vernunft – also kaum als fortschrittsfeindlich oder Hemmnis für eine gegenwartsnahe Moral zu verstehen. Eher trifft das andere zu, das im Titel dieses Beitrags angedeutet ist. Die Enzyklika erinnert mit ihrer Sicht und Position an eine unverzichtbare Grundlage. Sie macht erneut auf das Fundament aufmerksam, ohne das auch die moderne Moral nicht bestehen könnte.

Erleichtert wird die Zustimmung von seiten der Theologie hier ohne Zweifel durch die Zurückhaltung der Enzyklika in ihrer Aussage über den *Inhalt* des Naturgesetzes: daß sie zumindest an *einer* Stelle nur davon spricht, daß sich ‚einige Güter‘ oder ‚Grundgüter‘ aus der Vorgabe der Natur ergeben. Eine solche Erleichterung scheint es allerdings beim nächsten Kontroverspunkt nicht mehr zu geben, da es bei ihm nicht um nur Allgemeines geht, sondern um durchaus Konkretes.

b) Universelle Geltung ethischer Normen

Daß ethische Normen, von deren Richtigkeit man unter Christen überzeugt war, überall auf der Welt, bei allen Völkern und Kulturen, ihre Berechtigung hätten, war für frühere Jahrhunderte so gut wie selbstverständlich. Man konnte zwar nicht übersehen, daß es Unterschiede gab, nach einzelnen geographischen Gebieten oder verschiedenen Kulturen – daß hier die Monogamie in Geltung war und dort die Polygamie praktiziert wurde, in dem einen Land das Menschenopfer verpönt war und in einem gefordert. Aber solche Unterschiede waren kein Grund, das von der eigenen Norm Abweichende als grundsätzlich ebenbürtig oder gleichberechtigt zu akzeptieren. Es wurde vielmehr als eine Perversion der Moral gewertet, als ein Abgehen vom rechten Weg oder doch zumindest als ein Zurückbleiben hinter dem eigentlich Gesollten. Was richtig war, mußte überall richtig sein, gleichgültig in welchem gesellschaftlichen Milieu oder kulturellen Kontext¹⁹.

Eine solche Einstellung ist jedoch – ähnlich wie die Sicht der Vernunft als nur wahrnehmendes Organ – in den letzten Jahrzehnten immer stärker unter Druck geraten und in einem steigenden Maß als ungerecht und

¹⁹ So mit besonderem Nachdruck die Naturrechtslehrer der Aufklärung.

anmaßend empfunden worden. Mit der Entdeckung einer immer größeren Zahl von Unterschieden, aber fast mehr noch mit der Aufwertung der fremden Kulturen ist allmählich die Überzeugung gewachsen, daß alle moralischen Regeln der einzelnen Völker und Kulturen ihre Berechtigung haben und nur nach dem Maßstab der jeweils eigenen Kultur zu messen sind. Als verantwortbar erscheint nur noch die Anerkennung eines ethischen Pluralismus. Die traditionelle Vorstellung, daß es ein Naturgesetz mit *universell* geltenden Regelungen gebe, gerät demgegenüber immer mehr in Mißkredit und Vergessenheit.

Zweifel an allgemein verbindlichen Normen resultieren freilich nicht nur aus der *Begegnung* der Kulturen, sondern auch schon aus dem besonderen Zustand unserer eigenen: dem gängigen allgemeinen Lebensgefühl unserer westlichen Zivilisation. Es ist eine Mentalität, die gerade für den Bereich der Moral auf eine weitgehende Privatisierung zielt. So sehr man einerseits den Gedanken der Gleichheit betont, so wenig will man andererseits davon wissen, daß für alle dieselben moralischen Ansprüche gelten. In der Moral soll jeder einzelne denken und tun können, wie er es von sich aus für richtig und wünschenswert hält. Hier allen die gleichen Ansichten und Verhaltensmodelle vorschreiben zu wollen, wird im spontanen Urteil als ungehörliche Reglementierung empfunden.

Aber auch hier bezieht die Enzyklika erneut eine Gegenposition und behauptet weiterhin die Existenz von Normen, die überall und für alle gelten (vgl. Nr. 51–53). Sie weiß um die faktischen Unterschiede und die heutige Interpretation, setzt aber betont dagegen: Gewiß leben die Menschen in jeweils unterschiedlichen Kulturen und Zeiten, aber sie übersteigen sie auch alle und kommen irgendwie auch alle wieder überein; alle sind sie Menschen, alle tragen sie das Bild – die Natur – des Menschen. Für die Enzyklika folgt daraus, daß es für alle Menschen auch gemeinsame ethische Verbindlichkeiten gibt – gemeinsam über alle Kulturen und Zeiten hinaus. Dabei fügt sie den eher theoretischen Überlegungen auch hier wieder ein verblüffendes biblisches Argument hinzu: den Hinweis Jesu in der Diskussion um die Ehescheidung: „Am Anfang war es nicht so.“ Am Anfang, d. h. bevor es auseinanderging in die verschiedenen Kulturen und es mit den unterschiedlichen moralischen Traditionen und Prägungen begonnen hat.

Mit diesem Bekenntnis zu gemeinsamen Normen steht die Enzyklika wiederum nicht in der vordersten Linie des modernen Bewußtseins, sondern scheint erneut in einem unverkennbaren Gegensatz zu der heute diffus wie reflex vertretenen These eines generellen ethischen Pluralismus.

Beim Vergleich der beiden Standpunkte ist der Gegenposition zur Enzyklika gewiß nicht alles an Berechtigung abzusprechen. Gegenüber der Gleichheit aller auf die Individualität eines jeden einzelnen achten oder das Positive und Richtige auch in den anderen Kulturen herausstellen, ist wahrlich alles andere als verfehlt. Aber daraus zu folgern, daß es in der Moral nichts an Gemeinsamkeiten geben dürfe, ist dann doch ein zu einfacher Schluß. Es trifft weder für die heutige Mentalität und Gesellschaft selber zu, noch gilt es für die Menschheit insgesamt.

So ist im heutigen Empfinden etwa längst nicht alles an moralischer Gemeinsamkeit aufgegeben. Es sind nur bestimmte Bereiche, die als privatisiert erscheinen, und selbst da gilt nicht schon alles als erlaubt. Bei aller Freizügigkeit, etwa im Bereich des sexuellen Verhaltens, gilt ein derartiges Tun mit und an Kindern als ausgesprochener Mißbrauch und das entsprechende Verbot als eine Norm durchaus für alle. Ähnlich kann sich beim Thema Umweltschutz oder bei Rassismus und Folter heutzutage niemand irgendeine Extratouren erlauben oder sich auf persönliche Ansichten herausreden. In der Sache sieht man hier durchaus Verbote und Forderungen, die alle in Pflicht nehmen und dies für alle Zukunft auch. Oder wer würde schon der Aussage zustimmen, daß es, wenn nicht heute, so doch in zwei oder drei Jahrhunderten richtig, gut und erlaubt sein könnte, daß man einen Menschen foltert oder als Sklaven hält. Warum aber spricht man dann eigentlich *nicht* von allgemein und universell geltenden Normen? Daß die Enzyklika es tut, wirkt im Grunde nicht nur zutreffender, sondern auch offener und ehrlicher.

Der prinzipielle ethische Pluralismus trifft aber auch für die Menschheit insgesamt nicht zu, auch nicht für die Geschichte, die sie bisher genommen hat. Daß es in ethischen Fragen Unterschiede zwischen einzelnen Epochen und Kulturen gibt, ist schlechterdings evident und absolut nicht zu bestreiten. Und es ist auch zuzugeben, daß heute, wo wir fast täglich mit Menschen und Meinungen aus fremden Kulturkreisen zusammentreffen und mitunter hautnah die Unterschiede erleben, die These eines universalen Pluralismus in der Moral besonders plausibel erscheint. Und doch stimmt diese These schon vom Empirisch-Faktischen her nicht. Denn schaut man genauer zu, zeigt sich trotz aller Differenzen doch immer noch manches an Gemeinsamkeit²⁰. So etwa selbst noch in dem Fall, der in diesem Zusammenhang mit Vorliebe angeführt wird: daß es in einigen Kulturen geboten ist oder war, die altgewordenen eigenen Eltern zu töten, was bei uns als ein besonders schlimmes Verbrechen gilt. Beide

²⁰ Daß manches an Unterschied auch auf das Konto von Formulierungen gehen kann, wird von der Enzyklika selber vermerkt; vgl. Nr. 53.

nach außen hin so unterschiedliche Handlungsnormen stammen im letzten aus einer durchaus gemeinsamen ethischen Grundüberzeugung, wonach Kinder ihren Eltern in besonderer Weise zu Dankbarkeit und Achtung verpflichtet sind. So resultiert etwa die Norm, die Eltern zu töten, aus der Vorstellung, daß es ein eigener Liebesdienst ist, ihnen zu einem *rechtzeitigen* Ausscheiden aus diesem Leben zu verhelfen, da Verstorbene im Jenseits in eben dem Zustand weiterleben, in dem sie sich im Augenblick des Todes befinden. Unter dieser Annahme wäre es geradezu grausam von seiten der Kinder, die Eltern bis zur völligen Hilflosigkeit leben zu lassen.

Als Fazit stellt sich damit wiederum dasselbe Ergebnis wie eben ein: Der Standpunkt der Enzyklika ist auch in diesem zweiten strittigen Punkt von der Sache her einsichtig zu machen und als zutreffend zu erweisen. Manches in der Moral hat als durchaus gemeinsam und für alle verbindlich zu gelten. Es ist im Grunde auch kaum anders zu erwarten; es wäre eher verwunderlich, wenn es anders wäre. Denn Menschen sind eben nicht nur verschieden und je eigene Persönlichkeiten. Sie kommen auch alle darin überein, daß sie *Menschen* sind, die bei aller Verschiedenheit bis ins Konkrete hinein Gemeinsamkeiten miteinander haben.

Im Leiblichen, um es an einem Bild zu veranschaulichen, ist es jedenfalls so. So verschieden die einzelnen auch aussehen mögen, haben sie dennoch alle, sieht man von frühen embryonalen Stadien einmal ab, einen Kopf, ein Herz, eine Haut und Knochen – es bestehen alle aus ‚Fleisch und Blut‘, und können in dieser durchaus unterschiedlichen Leiblichkeit nur bewahrt werden, wenn ganz bestimmte konkrete Handlungen nicht geschehen, wie etwa die Trennung von Kopf und Rumpf oder die Entfernung sämtlicher Knochen. Derartiges ist eine für alle gleichermaßen geltende konkrete Bedingung, so groß auch die Unterschiede zwischen den einzelnen sein mögen. Warum sollte Ähnliches nicht auch für den Bereich des ethischen Verhaltens gelten?

Eine Bestätigung für die Position der Enzyklika ist schließlich auch hier wiederum von den sonst sich einstellenden Konsequenzen her zu sehen, die sich etwa für Verkündigung und Missionierung ergäben. Man spricht heute zu Recht von der Aufgabe der Inkulturation des Christentums. Der christliche Glaube soll in jeder der existierenden Kulturen einwurzeln und heimisch werden können, so wie früher in der römischen und später in der germanischen, so heute in der afrikanischen oder japanischen. Die Christen am Kongo oder in China sollen nicht nur nach der Art der Europäer Christen sein dürfen. Aber heißt das auch, daß es eine Modifizierung der Moral geben muß etwa in dem Sinn, daß in der einen Kultur für gut

gehalten wird, was in der anderen als falsch und böse gilt. Kann Vergewaltigung bei uns verwerflich sein und anderswo erlaubt? Wie glaubwürdig wäre eine Verkündigung, die in dem einen Land zuläßt, was sie in einem anderen zurückweist und verurteilt? Ist Derartiges in einer zusammenwachsenden Welt überhaupt möglich, ohne daß man sich selber um jeden Kredit bringen würde? Positiv gewendet: Muß es nicht bei aller Anerkennung der einzelnen Kulturen gerade in den moralischen Überzeugungen Gemeinsamkeiten geben: Übergreifendes und Verbindendes? Kann es schon genug sein, wenn die einzelnen Kulturen mit ihrer Moral je für sich dastehen?

Worüber sich streiten läßt, ist nur, wie weit man beim gemeinsamen Bestand jeweils ins einzelne geht und konkret wird: ob die Achtung der Eltern etwa auch bedeutet, daß man gehorchen muß, wenn sie den Ehepartner für ihre Kinder bestimmen. Bei einer derart speziellen Regelung ist dann doch eher an kulturelle Sitten zu denken, die in der Tat hier so und dort anders sein können. Zutreffender und überzeugender dürfte sein, das universell geltende Naturgesetz sparsamer zu fassen und nur grundlegende und elementare Normen dazuzurechnen. Aber zu meinen, daß überhaupt nichts von dieser Art existieren könne und *alles* von Kultur zu Kultur verschieden sei, übersieht die trotz aller Unterschiede gegebene Gemeinsamkeit aller Menschen.

Mit ihrer Rede vom universell geltenden Naturgesetz erinnert die Enzyklika an eben diese Gemeinsamkeit. Die Formel als solche mag manchem überholt klingen, in der Sache ist sie ebenso modern²¹ wie plausibel, plausibler jedenfalls als die Ansicht, daß alles und jedes in der Moral voneinander verschieden sei oder gar so sein müsse. Eine solche Ansicht scheint weitaus ideologischer und abstrakter als die Annahme *gemeinsamer* Aufgaben und Appelle. Die größere Erfahrung wie auch das alltägliche Empfinden sprechen mehr für das Letztere und damit eben auch für die Position der Enzyklika. Sie sagt lediglich ausdrücklich, was faktisch, wenn auch vielfach unbewußt und nicht reflektiert, von den meisten heute vertreten wird²².

²¹ Es gilt jedenfalls kaum als unmodern, wenn die in der westlichen Welt geltenden Menschenrechte auch für Südafrika oder die Volksrepublik China eingeklagt werden.

²² In der Betonung des Gemeinsamen in der Ethik gegen „eine allzu relativistische bloße Hinnahme des Pluralismus“ durch den Rückgriff auf die Tradition des Naturgesetzes hat man bereits die „bleibende Bedeutung von ‚Veritatis Splendor‘“ vermutet; vgl. Lisa SHOWLE CAHILL, ‚Veritatis Splendor‘, in: Concilium 29 (1993) 545 f.

c) Das Konzept der Theologie

Hier scheint ein drittesmal ein moderner Gedanke von der Enzyklika zurückgenommen zu werden. Dabei handelt es sich diesmal um einen Gedanken speziell der neueren Moraltheologie, mit der man endlich eine schmerzliche Lücke in der ethischen Argumentation glaubte schließen zu können. Das Konzept der Theologie gilt jedenfalls nicht wenigen Theologen heute als ein hilfreiches Instrument zur *Begründung* von Moral und moralischen Normen. Statt wie herkömmlich eine Tat von ihrem Objekt oder Gegenstand her zu beurteilen – der Handlung selbst, die begangen wird²³ –, will man das Urteil allein von den jeweils bewirkten Folgen her gewinnen. Sind die Folgen der Handlung gut, ist auch sie selber als gut zu verstehen; sind die Folgen schlecht oder böse, gilt dies auch für die Tat. Es ist jeweils das Ergebnis oder das erreichte Ziel (*Telos*), das man über Wert und Unwert einer Tat oder Norm entscheiden sieht; es liegt nicht schon an einer Handlung selbst.

Überlegungen ähnlicher Art hat es auch früher schon gegeben, in der theologischen wie in der biblischen Tradition, aber bewußt und als reflexive Theorie ist der teleologische Ansatz erstmals vor etwa zwei Jahrzehnten vertreten worden²⁴. Er hat dann allerdings sehr rasch eine breite Zustimmung gefunden. Denn er schien endlich die Stagnation im Bemühen um die Begründung ethischer Normen zu überwinden und die Argumentation schlüssig zu machen. Das teleologische Konzept bot offenbar den Boden, von dem aus man solider und überzeugender moralische Normen begründen und rechtfertigen konnte als mit der bloßen Berufung auf die menschliche Natur oder das Naturgesetz.

Aber wiederum kommt ein Einspruch der Enzyklika; sie meldet auch diesem Konzept gegenüber Kritik und Bedenken an. Sie tut es am Anfang des vierten Abschnitts im zweiten Kapitel unter der Überschrift ‚Teleologie und Teleologismus‘ (Nr. 71–78). Näherhin sieht sie in einem solchen Ansatz die Gefahr des Abgleitens in eine pure Nützlichkeitsmoral und den Versuch – entgegen der Mahnung des Paulus –, auch mit Hilfe des Bösen das Gute zu bewirken. Nach ihrer Vorstellung wird bei einem solchen Denken der Absicht und dem Willen des Handelnden zuviel zugebilligt. Wer sich ein gutes Ziel wähle, dürfe dafür auch bedenkliche Taten und Handlungen einsetzen, sie wären vom Ziel her dann eben nicht mehr

²³ Objekte einer Handlung sind etwa: Töten eines Unschuldigen, Wegnahme einer fremden Sache, bewußtes Sagen der Unwahrheit, Lindern einer fremden Not, Halten eines Versprechens.

²⁴ Hier sind vor allem die Arbeiten von B. SCHÜLLER zu nennen; vgl. insbesondere sein Werk: *Die Begründung sittlicher Urteile*. Düsseldorf ²1980, 171–336.

bedenklich, sondern richtig und gut. Genau das läßt die Enzyklika nicht gelten. Eine Teleologie in diesem Sinne wird eindeutig abgelehnt. Die *Absicht* allein kann eine Tat nicht schon zu einer guten oder richtigen machen.

Das Nein der Enzyklika ist allerdings nicht total. Es wird nicht alles am neuen Konzept von ihr verworfen. Eine gleichsam innere Teleologie läßt sie gelten, jene, bei der mit den Folgen der Handlungen selbst argumentiert wird (Nr. 78). Wenn man etwa Lüge deshalb für verwerflich hält, weil sie von sich aus unweigerlich die Zerstörung des Vertrauens zur Folge hat. Eine solche Teleologie kann die Enzyklika akzeptieren. Was sie ablehnt, ist offenbar nur der ‚Teleologismus‘, die gleichsam ideologische Überziehung des Gedankens: daß allein und in allem das vom Menschen selbst gesetzte Ziel (Telos) entscheidet.

Demgegenüber setzt sie selber betont wieder auf die Handlung selbst²⁵. Sie reklamiert erneut die Beachtung dessen, *was* getan wird. Wenn man wertet, ist immer auch und sogar zuerst das *Objekt* der Handlung zu bedenken: ob menschliches Leben gerettet wird oder getötet, ob Wahrheit gesagt wird oder verdreht. Es ist dieses Objekt, der sachliche Gehalt der Handlung, von dem man zunächst und vor allem ihren Wert bestimmt sieht. Es ist nicht die einzige Quelle für gut und böse – Absicht und Umstände sind ebenfalls wichtig: ob Wahrheit verdreht wird, um einen anderen zu schützen oder sich zu bereichern (Absicht), oder ob man in Notwehr jemanden tötet oder im Rausch (Faktor Umstände oder Verhältnisse). Das alles spielt gleichfalls eine Rolle bei der Bewertung einer Handlung als gut oder böse, aber den ersten und eigentlichen Ausschlag gibt nach der Enzyklika das Objekt (Nr. 77 f.).

Damit geht der päpstliche Text auch in dieser Frage wieder bewußt auf Früheres zurück, wobei zunächst dann doch der Eindruck entsteht, daß der Gedanke der Teleologie grundsätzlich und überhaupt zurückgewiesen wird: daß es eben nicht erst die Folgen sind, auch nicht die Folgen der Handlung selbst, an denen sich ihr Wert oder Unwert ablesen läßt, sondern daß man es bereits der Handlung selber ansehen kann.

Aber liegt hier tatsächlich ein Widerspruch vor? Schließen sich die beiden Positionen unbedingt gegenseitig aus? Eher scheint es, daß die eine die andere ergänzt – der teleologische Gedanke die Ansicht von der

²⁵ Die Qualität des Gegenstands wird seinerseits von dessen möglicher Hinordnung auf Gott und seinem Bezug zur menschlichen Person gesehen: „Eine Handlung ist ... gut, wenn ihr Gegenstand dem Wohl der Person entspricht (*cuius obiectum cum bono personae convenit*)“; Nr. 78.

Bedeutung des Objekts weiterführt und vertieft. Er erklärt und erläutert, *warum* das Objekt einer Handlung entweder gut oder schlecht ist. Er liefert die nähere Begründung dafür: daß das Objekt einer Handlung deshalb schlecht ist, weil es überwiegend negative Auswirkungen hat, und zwar mitunter in einer solchen Dichte und Stärke, daß sie durch keine noch so gute Absicht oder andere guten Folgen aufgewogen werden können.

Hier ist der teleologische Ansatz kein Widerspruch zur traditionellen Vorstellung und Rede vom Objekt der Handlung – als der neben Absicht und Umständen wichtigsten Quelle der Moralität, sondern Ausdruck jener Suche nach immer besseren Argumenten, wie sie von der Enzyklika selber in diesem Zusammenhang ausdrücklich angesprochen und begrüßt wird: als ebenso legitim wie notwendig (vgl. Nr. 74).

Und so erweist sich auch dieser dritte Einspruch der Enzyklika durchaus nicht als Anstoß oder Stolperstein. Mit dem Hinweis auf mögliche Fehlinterpretationen der Teleologie – durch eine Überbetonung der jeweils subjektiven Absicht des Handelnden – sorgt sie auch hier für festen und sicheren Boden: daß das Ethische sein zuverlässiges Fundament behält²⁶. Ja, sie sichert m. E. zugleich das teleologische Denken selbst; sie bewahrt es davor, in Zwielficht und bleibenden Mißkredit zu geraten²⁷.

Dennoch bleibt eine Schwierigkeit. Denn der eigentliche Grund für die Reserve der Enzyklika gegenüber der Teleologie ist nicht schon in ihren Bedenken am Blick auf die Folgen zu sehen, sondern darin, daß bei der Überziehung des teleologischen Ansatzes etwas negiert wird, woran ihrer Meinung nach in einer christlichen Ethik unbedingt festzuhalten ist: an der Möglichkeit von ‚in sich schlechten Handlungen‘. Im eigentlich teleologischen Denken scheint nach der Meinung der Enzyklika für die Annahme solcher Handlungen kein Raum mehr zu sein.

d) Die These von der Existenz in sich schlechter Handlungen

Dieser vierte Kontroverspunkt ist gewiß der am meisten fachliche, dessen Bedeutung zunächst nur Insidern verständlich sein dürfte. Es ist in der Tat

²⁶ Aus der Theologiegeschichte gilt die Auflösung der Moral in bloße Absicht und Gesinnung als Kardinalfehler der Ethik Abaelards, der von daher etwa zu der Folgerung kam, daß die Juden, weil sie in Unkenntnis und subjektiv guter Absicht Christus gekreuzigt hätten, frei von Schuld gewesen seien – eine These, die auf Betreiben Bernhards von Clairvaux auf der Synode von Sens 1140 jedoch verurteilt und anschließend von Abaelard selber ausdrücklich widerrufen wurde.

²⁷ Ein solches Schicksal hat etwa die mit dem Namen ‚Utilitarismus‘ verbundene Denkweise gefunden.

auch eine vornehmlich binnentheologische Diskussion, die hier geführt wird, zumindest unter der Rücksicht der Terminologie. Die Sache selber findet Interesse auch außerhalb. Aber die Kontroverse um den Begriff der ‚in sich schlechten Handlung‘ ist so gut wie ausschließlich ein Streit unter Theologen. Die einen behaupten, daß es diese Art von Handlungen gibt, die anderen verneinen es. Und das eine wie das andere geschieht nicht selten mit einer Ernsthaftigkeit und Entschiedenheit, daß es einem Außenstehenden verwunderlich erscheint. Ist es tatsächlich von solcher Bedeutung, daß man derart auf der Existenz oder Nicht-Existenz dieser Handlungen insistieren muß? Lohnt sich eigentlich ein solcher Streit? Ist es nicht eine jener Formen von Theologengezänk, das in der Sache kaum etwas bringt und die Mehrzahl der Menschen wenig interessiert?

Spontan und rein gefühlsmäßig möchte man dem zustimmen, aber es verbirgt sich doch ein bestimmtes Problem hinter dieser Diskussion um die ‚in sich schlechten Handlungen‘: die Frage nämlich nach der Geltung des jeweils entsprechenden Verbotes. Eine Handlung, die als *in sich* schlecht gesehen wird, hat als *immer* schlecht zu gelten. Andernfalls kann sie in bestimmten Umständen berechtigt und gut sein. Worum es geht, ist die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Ausnahmen in der Moral, und zwar auch im Bereich der Verbote, der negativen moralischen Normen, die auf das Unterlassen einer Handlung drängen und in der Tradition als der härteste Kern moralischer Forderungen gelten²⁸. Aber genau dafür wird in neueren Überlegungen nun gleichfalls mit der Möglichkeit von Ausnahmen gerechnet, und als Ausdruck dafür dient dann eben die Formel, daß es keinerlei Handlungen gebe, die in sich und damit immer schlecht seien. Von allen Forderungen der Moral, allen Geboten wie allen Verböten, könne es Ausnahmen geben. Auch die fundamentalste negative Norm könne u. U. zu Recht mißachtet werden.

Die Enzyklika selber sieht, wie bereits bemerkt, eine solche Sicht im teleologischen Denkansatz begründet, sicher nicht ganz zu Unrecht. Denn wo man alles von den Folgen her bewertet, läßt sich nur schwer mehr sagen, daß ein bestimmtes konkretes Verhalten *immer* schlecht oder böse ist, da die Folgen einer Handlung durchaus variieren können. In dem einen Fall sind sie überwiegend gut, in einem anderen vielleicht überwiegend schlecht. Eine Handlung kann tausendmal schlechte Folgen haben, aber im

²⁸ Für das Alter der Kategorie ‚in sich schlecht‘ sei lediglich auf einige Stellen in H. BUSENBAUMS „Medulla theologiae moralis“ (1650) verwiesen, wo sie bereits wie selbstverständlich verwendet erscheint; vgl. 25; 26; 41; 58; 77; 275; 306; 329. Zum früheren Verständnis der Formel vgl. auch J. FUCHS, „Intrinsece malum“. Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff. In: DERS., Für eine menschliche Moral. Freiburg 1988, I, 313–331, hier 314–316.

tausendersten Fall wirkt sie u. U. nicht mehr so. Und damit legt sich dann leicht die Folgerung nahe, daß es offenbar von jeder konkreten moralischen Norm, von jedem Gebot und jedem Verbot, legitime Ausnahmen geben kann²⁹. Denn nichts, so scheint die Teleologie zu besagen, ist schon in sich schlecht, es wird es erst von seinen Folgen her. Tatsächlich findet sich denn auch im Kontext des teleologischen Denkens im allgemeinen eine ausgesprochene Skepsis gegenüber der Existenz von ‚in sich schlechten‘ Handlungen³⁰. Man sieht es geradezu als Vorzug der Teleologie, daß sie für *alle* moralische Normen die Möglichkeit von Ausnahmen einräumt und legitimiert.

Zu dieser gleichsam ‚teleologisch‘ bedingten Skepsis kommen in der neueren Ethik und Moraltheologie aber auch noch Einwände von der prinzipiellen Situation der Welt und des Menschen her: Kann man in unserer begrenzten Welt mit begrenzten menschlichen Worten (und eine Norm besteht immer nur aus solchen Worten) tatsächlich alle nur denkbaren Fälle schon einfangen? Wenn man mit der Sonde der ganz exakten Analyse oder der Spekulation an eine Norm oder Aufgabe herangeht, kann man fast immer ein Loch im Zaun der Begründungen finden, wo es nicht ganz schlüssig ist, so daß man ‚gegebenenfalls‘ (‚unter Umständen‘, ‚vielleicht‘) eben doch anders handeln könnte als vorgeschrieben. Und hat man nicht immer wieder – so eine offenbar gar nicht seltene geschichtliche Erfahrung – auch bei eisernen, ehernen Gesetzen auf einmal Ausnahmen zugestehen müssen? Ist nicht doch alles im Fluß, kann man nicht alles wieder ändern? Damit aber scheint unvereinbar die Annahme von ‚in sich schlechten Handlungen‘, die immer und überall zu unterlassen seien.

Verstärkt wird dies alles schließlich auch hier wiederum durch das heute gängige Lebensgefühl, nach dem generell nichts mehr für immer feststeht, sondern alles korrigier- und veränderbar erscheint. Wie man es im Augenblick macht, muß es nicht unbedingt auch morgen noch gemacht werden. Im Technisch-Ökonomischen erlebt man es jedenfalls ständig, daß sich innerhalb kürzester Zeit die Verhaltensweisen ändern und mitunter heute gefordert ist, was gestern noch verpönt war. Warum sollte es in der Moral anders sein? Warum sollte man nicht auch da immer wieder

²⁹ Eine zwingende Konsequenz des teleologischen Konzepts ist dies freilich nicht. Denn die Folgen einer Tat können als derart schlimm und negativ gesehen werden, daß keinerlei Kompensation durch irgendwelche andere Folgen möglich erscheint, und seien diese noch so gut.

³⁰ Vgl. diese Einschätzung auch bei J. FUCHS, Gibt es in sich schlechte Handlungen? In: Stimmen der Zeit 212 (1994) 291.

wechseln und alles einmal ausprobieren? Warum sollte es ausgerechnet dort Tabus geben, an die man nicht rühren darf?

Aber dagegen kommt nun ebenfalls wieder der Protest der Enzyklika. Die Existenz solcher Handlungen zu bestreiten, hält sie für falsch und sogar für eine besonders verhängnisvolle Position, der sie darum mit Nachdruck *ihre* Auffassung entgegenstellt: Es gibt Handlungen im Bereich der Moral, die durch nichts sich rechtfertigen lassen, weil sie eben in sich böse sind³¹. Es ist eine Aussage der Enzyklika längst nicht nur in der Auseinandersetzung mit der Teleologie, sondern auch noch an manchen anderen Stellen³², so daß man darin sogar eines ihrer besonderen Anliegen sehen kann: mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß es in der Moral Unverbrüchliches gibt, unbedingt und unerschütterlich Geltendes. Was sich schon andeutet in der Aussage von der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes³³, wird hier zentriert auf den für die Enzyklika letzten und härtesten Kern: auf das Phänomen der in sich schlechten Handlung – des *intrinsece malum*. Entgegen dem allgemeinen Trend hält sie im Bereich der Moral nicht alles für variabel und austauschbar oder gar für beliebig. Nach ihrem Urteil kennt Moral letzte, unverletzliche Grenzen – Verbote, die unverrückbar sind, durch nichts in der Welt außer Kraft zu setzen. Sie gelten immer, aber auch für *alle*. Hier kann niemand sich etwas herausnehmen; hier „gibt es für niemanden Privilegien oder Ausnahmen“ (Nr. 96).

Gilt beim Vergleich der beiden Meinungen hier – Negierung oder Bejahung der Existenz von ‚in sich schlechten Handlungen‘ – nun auch wiederum das bisherige Modell: daß der Zuschlag der Enzyklika zu geben ist? Der Leser wird es bereits ahnen und soll nach dem Willen des Verfassers nicht enttäuscht werden. Gewiß ist zunächst zuzugeben, daß die Formel ‚in sich schlecht‘ (*intrinsece malum*) für heutige Ohren nicht gerade werbend und anziehend klingt. Sie wirkt eher streng und unerbittlich, wenn nicht gar düster. Aber schon, wenn man auf die Sache selber schaut, stellt es sich anders dar, weit weniger scharf und apodiktisch, als es zunächst den Anschein erweckt. Es ist nämlich nicht gemeint, daß solche Handlungen die schlimmsten überhaupt sind, das Böse gleichsam ‚im Quadrat‘ – etwas vom Leibhaftigen selbst. Ein Tun, das nicht schon in sich, sondern erst durch die Umstände böse wird, kann ohne Zweifel bei weitem schlimmer sein als eine jener Handlungen, die nach der Enzyklika als ‚in sich schlecht‘ zu verstehen sind. Das Haus eines anderen anzünden oder

³¹ Vgl. vor allem Nr. 79–83.

³² So etwa auch Nr. 56, 67, 90, 92, 95, 96, 115.

³³ Vgl. hierzu Nr. 51 und 53.

ihm ein Glied amputieren, ist nicht schon *in sich* schlecht; es kann unter Umständen durchaus berechtigt sein, etwa zur Verhinderung eines Mordes oder zur Rettung eines Menschenlebens. Aber im allgemeinen ist ein solches Anzünden und ist eine solche Amputation bei weitem schlimmer – sicher auch aus der Sicht der Enzyklika, als eine Lüge in geringfügiger Sache oder die Verwendung eines Verhütungsmittels bei Eheleuten. ‚*Intrinsece malum*‘ geht nicht auf die *Größe* der Schuld oder des Bösen, sondern auf ihre grundsätzliche Unvermeidbarkeit: daß ein solches Handeln *immer* verkehrt und falsch ist. Es ist von sich aus schon so verkehrt, daß es durch keine wie auch immer gearteten Umstände richtig werden *kann*. Die Handlung wird nicht erst von außen her falsch und böse, sie trägt ihren Webfehler bereits in sich selbst. Das scheint der erste und eigentliche Sinn der Formel ‚*intrinsece malum*‘.

Für die mögliche Existenz derart negativer Handlungen lassen sich zudem aber auch eine Reihe sachlicher Überlegungen anführen. Ein erster Gedanke, der auch von der Enzyklika selber vorgebracht wird, ist die Bedeutung, die eine solche Annahme für die moderne Demokratie besitzt. Daß auch von gewissen *Normen* gilt, daß vor ihnen alle gleich sind und sich niemand von ihnen dispensieren kann, gehört zu jenem fundamentalen Grundbestand, ohne den eine Demokratie nicht funktioniert (vgl. Nr. 96). Die zweite Überlegung geht von der Notwendigkeit aus, daß wir faktisch ohne unverbrüchlich geltende Normen nicht auskommen. Die theoretisch-wissenschaftliche Reflexion über Normen macht gewiß auf grundsätzliche Schwierigkeiten aufmerksam. Eine lückenlose – alle nur denkbaren Ausnahmen ausschließende – Begründung moralischer Normen ist gewiß nicht möglich. Eine auch noch das Letzte sezierende Logik wird immer noch Einwände und Aporien entdecken. Aber vermag man damit auch zu leben? Brauchen wir für das faktische Verhalten nicht das Handfeste, Einfache, Eindeutige? Daß dieses und jenes einfach nicht getan werden darf? Bei Möglichkeiten dieser Art fängt man nicht immer wieder neu zu grübeln an, sondern läßt sie ohne Zögern, auch wenn es noch so viele *theoretische* Entschuldigungsgründe geben sollte. Man mag das simpel nennen oder naiv oder nicht auf der Höhe der heutigen wissenschaftlichen Reflexion – für das konkrete Leben dürfte es m. E. das durchaus Passendere und Bessere sein, wenn es nicht gar notwendig ist, um sich selbst und andere vor Unheil und Schuld zu bewahren. Es gibt Verhaltensweisen, die einfach nicht in Frage kommen dürften. Man denke etwa an den Fall, daß sich in einer undurchsichtigen Situation im Krieg die Frage einer Geiselschießung stellt. Hier kann man in einem bestimmten Fall vielleicht mit vielerlei Überlegungen zu dem Urteil kommen, daß eine Erschießung unter diesen Umständen und in diesem Maß als nicht

unerlaubt gelten könnte. Aber man versuche einmal, dies hinterher einer anders empfindenden Öffentlichkeit klarzumachen. Was gäbe jemand später mitunter darum, wenn er es so gesehen hätte: daß man Derartiges einfach nicht tut – unter keinen Umständen.

Bestätigt sehen kann man die Überlegung durch ähnliche Vorstellungen in der Geschichte. Die Überzeugung, daß bestimmte Handlungen absolut zu lassen sind, ist weder eine theologische Neuigkeit noch gar Sondergut der Enzyklika. Sie findet sich sehr wohl auch außerhalb der Theologie und schon sehr früh in der abendländischen Tradition, so etwa im Eid des Hippokrates, wo es kategorisch und ohne jede Einschränkung heißt: „Ich werde niemandem eine Arznei geben, die den Tod herbeiführt, auch nicht, wenn ich darum gebeten werde . . . Ich werde auch keiner Frau ein Mittel zur Vernichtung keimenden Lebens geben.“ Daß manches grundsätzlich nicht getan werden soll, ist offenbar bereits eine Menschheitserfahrung und -überzeugung, auch unabhängig von theologisch-christlichen Überlegungen.

Ein letztes Argument schließlich, das ebenfalls wieder von der Enzyklika selber vorgebracht wird, ist das Phänomen des Martyriums, das auch bei Sachverhalten im Bereich der Moral begegnet: daß jemand eher in den Tod geht, als daß er zu bestimmten Handlungen bereit ist oder sein Einverständnis mit gewissen Vorgehensweisen erklärt. Auch der Umstand, daß er mit einem entsprechenden Nachgeben sein Leben retten könnte, kann ihn nicht dazu bewegen (vgl. Nr. 90–94)³⁴. Damit aber ist er gleichsam ‚Zeuge‘ auch für die These von der Möglichkeit ‚in sich schlechter Handlungen‘. Er zeigt sich bis in den Tod hinein davon überzeugt, daß es Handlungen gibt, zu denen man nie und nimmer bereit sein darf.

Aufs Ganze gesehen, ergibt sich somit in der Tat auch in dieser vierten Kontroverse, daß die Enzyklika mit ihrem Insistieren auf der Möglichkeit von ‚in sich schlechten Handlungen‘ zwar eine etwas schwer verdauliche Formel benützt, aber eine Sache anspricht, die wohlbegründet ist und von der im Grunde auch heute die meisten überzeugt sind. Wenn man die Sphäre des rein Theoretischen verläßt und nach dem Konkret-Praktischen fragt, dürfte sich die Mehrzahl durchaus dazu bekennen, daß im Bereich der Moral letzte, unverrückbare Grenzen existieren, die von allen zu respektieren sind. Wer andere foltert, Unschuldige erschießt oder im

³⁴ Es ist dies ein Abschnitt der Enzyklika, der als besonders einleuchtend und ansprechend gelten kann. Es ist anders als viele Passagen des zweiten Kapitels ein einfacher Stoff und von jedem relativ leicht zu verstehen; er findet sich allerdings erst im dritten Kapitel, in dem es mehr um die pastorale Umsetzung geht.

Sexuellen Gewalt anwendet, stellt sich auch für das heutige Empfinden unmißverständlich außerhalb des Rahmens, in dem allein in menschlich anständiger Weise gehandelt werden kann.

Schlußbetrachtung

Die Aussagen der Enzyklika erinnern an manchen Stellen zweifellos an das Schema *„De ordine morali christiano“*³⁵, das im Vorfeld des Zweiten Vatikanum entworfen, von der zuständigen Konzilskommission jedoch nicht aufgegriffen wurde. Das sieht zunächst so aus, als werde mit der Enzyklika bewußt der Weg zurück eingeschlagen und eine Position jenseits des Konzils bezogen. Aber hier ist dann doch genauer noch zuzuschauen. Daß ein Text zurückgewiesen wird, heißt nicht auch schon, daß alles in ihm als falsch gesehen wurde oder es auch ist. Eine Kritik kann durchaus nur Teile des Textes betreffen. Und so hat auch hier das Nein der damaligen Konzilskommission gewiß nur Bestimmtes gemeint und längst nicht jeden Satz treffen wollen. Es ist jedenfalls kaum denkbar, daß man sich nicht mehr zu dem Satz bekannt hätte, wonach der Mensch bei der Bildung seines Gewissens nicht autonom ist³⁶. Ähnlichkeiten mit einem vom Konzil nicht übernommenen Text sind allein weder ein Zeichen, daß *„Vorkonziliares“* (was immer dies heißen mag) vertreten wird, noch ist es gar ein Beweis, daß es sich um sachlich falsche Aussagen handelt. Zumindest das letztere müßte jeweils genau und im einzelnen geprüft und begründet werden.

Ein weiterer Einwand könnte sein, daß die Enzyklika sich zu stark auf die Position einer bestimmten moraltheologischen Richtung oder gar eines einzelnen Theologen stütze: auf die polnische Schule von Lublin und noch einmal besonders auf die Habilitationsschrift von A. Szostek³⁷, in der dieser die neuere Moraltheologie, insbesondere die des deutschen Sprachgebiets, einer kritischen Analyse unterzieht. In der Tat sind Ähnlichkeiten zwischen der Enzyklika und dieser Arbeit nicht zu übersehen. So begegnen etwa auch bei Szostek die Themen *„Autonomie der Vernunft“* und *„Grundentscheidung“*, das Problem *„der innerlich (= in sich) schlechten*

³⁵ Vgl. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.* Rom 1971, I, IV, 695–717.

³⁶ Ebd. 702.

³⁷ *Natur – Vernunft – Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption „schöpferischer Vernunft“ in der zeitgenössischen Moraltheologie.* Frankfurt 1992. Eine ausführliche Rezension des Werkes bietet T. STYCZEN in der Zeitschrift *Ethos*, Sonderausgabe Nr. 1, 1993, 255–269. Vierteljahresschrift des Johannes Paul II. – Instituts der Katholischen Universität in Lublin.

Handlungen‘ und selbst der Terminus ‚Teleologismus‘. Und wie die Enzyklika sieht bereits Szostek die eigentliche Schwäche in mancher Strömung der neueren Moralthologie im Verständnis der Vernunft als einer *normgebenden* Instanz und betont wie sie die Bedeutung der Wahrheit als des objektiv Vorgegebenen³⁸. Auch wenn ein genauerer Vergleich noch manche Unterschiede in Ton und Anlage der beiden Texte erkennen lassen würde, hat die Studie von Szostek offensichtlich als Anregung oder gar Vorlage für die Enzyklika gedient. Eine solche Anlehnung an die Untersuchung nur eines einzelnen Autors mag man bedauerlich finden. Doch wird man sich um der Gerechtigkeit willen sagen müssen, daß Ähnliches auch von früheren Enzykliken berichtet wird, wie etwa von ‚Rerum Novarum‘ oder ‚Quadragesimo anno‘. Zu den dort bezogenen Positionen hat es dennoch im Nachhinein weithin Zustimmung gegeben.

An letzter Stelle schließlich sei ein Vorwurf erwähnt, der in den Stellungnahmen zur Enzyklika häufiger erhoben wurde. Es war die kritische Frage, wer von den katholischen Moralthologen denn die Meinungen vertrete, die in der Enzyklika zurückgewiesen werden. Wenn man genauer zuschaut, werde, was sie sagten, gar nicht getroffen; ihre Positionen würden eher verzeichnet wiedergegeben; die Enzyklika baue einen Gegner auf, den es gar nicht gebe. Ein solcher Vorwurf scheint nicht völlig aus der Luft gegriffen, etwa im Blick auf die Themen ‚Grundentscheidung‘ oder ‚Teleologie‘³⁹. Doch ist auch hier wiederum eine gewisse Entschärfung denkbar. Denn es werden in der Enzyklika für keine der Positionen, die sie zurückweist, irgendwelche Vertreter mit Namen genannt und bei der Zeichnung der Positionen selbst ist deutlich das Bemühen zu spüren, auch in ihnen noch Zutreffendes und Positives zu entdecken und nur da zu widersprechen, wo man es für unvermeidbar hält. Es kommt hinzu, daß eine Ablehnung mitunter ausdrücklich in eine Bedingung gekleidet wird: *Wenn* etwas so oder so gesagt oder verstanden wird, ist dies von seiten des Lehramts nicht mehr zu akzeptieren und muß mit einem Nein bedacht werden⁴⁰.

Werden damit aber dann nicht doch, entgegen der bisher versuchten Interpretation, gewisse Hindernisse oder Stolpersteine aufgestellt? Man kann es so sehen. Aber wenn, dann sind es eher Sperren oder Bremsklötze,

³⁸ Vgl. die Zusammenfassung in: Natur – Vernunft – Freiheit 273–278.

³⁹ Vgl. zu diesem Aspekt etwa R. A. MCCORMICK, Zur neuen Enzyklika. In: Orientierung 57 (1993) 229–231.

⁴⁰ Vgl. Nr. 70 und 76.

die vor Sackgassen bewahren wollen oder vor Fährten, die ins Leere führen, in wenig hilfreiche und kaum vermittelbare Diskussionen⁴¹.

Dennoch ist dies offensichtlich nicht die erste Intention der Enzyklika. Mehr als um Abwehr geht es ihr darum, an jene Basiselemente und Grundsteine zu erinnern, auf denen allein eine christliche Ethik auf Dauer sich halten und entwickeln kann⁴².

⁴¹ Es sei nicht bestritten, daß diese Diskussionen auf einem hohen Niveau und mit großem Scharfsinn geführt werden und nicht als Spitzfindigkeiten verdächtigt werden dürfen, aber für die meisten Christen dürfen sie eine nur schwer verdauliche Nahrung sein.

⁴² ‚Veritatis Splendor‘ so zu deuten und zu bewerten, wie es hier geschah, mag manchem als apologetisch oder auch als zu apologetisch erscheinen. Der Verfasser des Beitrags möchte es zunächst eher so verstehen, wie es Ignatius von Loyola auf den ersten Seiten seines Exerzitienbuches empfiehlt: daß man eher bereit sein soll, die Aussage eines anderen zu retten als zu verdammen (*Exercitia Spiritualia*, Nr. 22: *quemvis bonum christianum promptiorem esse debere ad salvandam propositionem proximi, quam ad eam condemnandam . . .*). Es kommt freilich hinzu, daß dem, der als erster in der Kirche zum Lehren bestellt ist, auch dann, wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, nach dem Willen des Konzils (vgl. *Lumen Gentium*, Art. 25) ein ‚obsequium religiosum‘ entgegenzubringen ist – in der Interpretation von K. Rahner: ein „letztlich von der christlichen Glaubensüberzeugung als ganzer getragener Gehorsam“ (Vgl. Kommentar zu *Lumen gentium*, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, 235).

Das Gewohnheitsrecht in der katholischen Kirche

Zur Spendung der Krankensalbung durch Diakone und Laien

Im Vergleich zu säkularen Rechtssystemen, die primär einem strengen Legalitätsprinzip folgen, kennt das Kirchenrecht neben dem Gesetzesrecht, eine gleichrangige andere Form der Rechtsbildung¹. Gemeint ist das kirchliche Gewohnheitsrecht als eigenständige Rechtsquelle neben den von einem Gesetzgeber gesetzlich gefaßten positiven Rechtsnormen. Urheber des kirchlichen Gewohnheitsrechtes sind nicht allein die zur Gesetzgebung befugten Autoritäten², sondern die Kirche als ganze oder Gemeinschaften innerhalb der Kirche unter Einbeziehung der Träger apostolischer Leitungsvollmacht. Die Bedeutung und mögliche Entwicklung kirchlichen Gewohnheitsrechts sollen gemäß der gegenwärtigen Rechtslage im Zusammenhang mit einem aktuellen Fallbeispiel erläutert werden, wobei eine Beschränkung auf das Recht der lateinischen Kirche vorgenommen wird, wie es im Codex Iuris Canonici von 1983 vorliegt³.

I. Ein auf das Gewohnheitsrecht ausgerichtetes Fallbeispiel

In der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die liturgische Feier des Sakramentes der Krankensalbung neu geordnet⁴. Demnach legt der

¹ Im säkularen Bereich hat das rechtsgeschichtlich bedeutsame Gewohnheitsrecht gegenüber dem Gesetzes- und Richterrecht nur noch eine sekundäre Bedeutung. Im Völkerrecht und im staatlichen Recht gilt es subsidiär. Vgl. R. DREIER, Art. Gewohnheitsrecht: Staatslexikon⁷ Bd. II, 1059–1063, 1062.

² Träger der ordentlichen Gesetzgebungsvollmacht gemäß c. 135 sind der Papst, das Bischofskollegium, Kongregationen der römischen Kurie, Diözesanbischöfe und andere Teilkirchenvorsteher, Bischofskonferenzen, Partikarkonzilien, General-, Provinz- und Hauskapitel selbständiger Niederlassungen klerikaler Ordensinstitute und Gesellschaften des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts (vgl. H. SOCHA, Allgemeine Normen: MSKCIC 135.4), wobei untergeordnete Gesetzgeber das „ius superioris“ zu achten haben (vgl. ebd. 135.6).

³ Der CCEO/1990 enthält die Bestimmungen zum Gewohnheitsrecht in den cc. 1506–1509.

⁴ *Rituale Romanum, Ordo unctionis infirmorum earumque pastoralis curae*, Typ. Pol. Vat. 1972; *Die Feier der Krankensakramente*, hrsg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg (Einsiedeln–Köln–Freiburg–Basel–Regensburg–Wien–Salzburg–

Priester dem Kranken eine Zeitlang schweigend die Hände auf und salbt unter Lobpreis und Anrufung Gottes Stirne und Hände des Kranken mit Krankenöl. Im rechtlichen Sinn ist nicht die Handauflegung, sondern die Salbung durch den Priester Gültigkeitsbedingung für die Spendung dieses Sakramentes, das heißt die eigentliche Spendung dieses Sakramentes ist allein dem Priester als „minister proprius“ vorbehalten. Die Rechtsgrundlage dafür findet sich im c. 1003 und im c. 998 des geltenden Codex⁵. Damit wurde der von der dogmatischen Theologie nicht eindeutig als „de fide“ auszuweisende Canon 4 der 14. Sitzung des Konzils von Trient als Rechtssatz, als Gesetz des kanonischen Rechts rezipiert⁶. Dieser tridentinische Canon wurde in Abwehr der reformatorischen Infragestellungen in folgender Weise formuliert: „Wer sagt, die Presbyter der Kirche, die nach der Ermahnung des seligen Jakobus zur Salbung des Kranken herangezogen werden sollen, seien nicht die vom Bischof geweihten Priester, sondern die dem Lebensalter nach Ältesten in jeder Gemeinde, und deshalb sei der eigentliche Spender (minister proprius) der Letzten Ölung nicht allein (solus) der Priester: der sei mit dem Anathema belegt.“⁷

Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aktualisierte Erkenntnis, daß die Salbung der Kranken in der kirchlichen Tradition bis zum Ende des ersten Jahrtausends auch von Diakonen, Diakoninnen und sogar Familienangehörigen vorgenommen wurde⁸ und die Erkenntnis, daß aufgrund der faktisch gegebenen pastoralen außerordentlichen Situation eines weltweit schwerwiegenden Priestermangels dem Recht der Gläubigen auf den Empfang der Heilmittel mancherorts nicht entsprochen werden kann, haben zu der breit unterstützten Forderung geführt, daß die Träger apostolisch begründeter Leitungsvollmacht der Kirche auch Diakone und Laien als außerordentliche Spender der Krankensalbung zulassen mögen,

Linz 1974); vgl. zum aktuellen Stand A. HEINZ, *Erfreuliches und Bedenkliches. Zur Praxis der Krankensalbung an einer deutschen Klinik: Gottesdienst* 27 (1993) 116–117, 116.

⁵ CIC/1983 c. 1003 § 1: „Unctionem infirmorum valide administrat omnis et solus sacerdos.“ iVm c. 998: „Unctio infirmorum, qua Ecclesia fideles periculose aegrotantes Domino patienti et glorificato, ut eos allevet et salvet, commendat, confertur eos liniendo oleo atque verba proferendo in liturgicis libris praescripta.“

⁶ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Ausdehnung der Spendevollmacht der Krankensalbung?*: *Klerusblatt* 74 (1994) 7–11, 10.

⁷ DHü 1719, vgl. auch 1697: „Iam vero, quod attinet ad praescriptionem eorum, qui et suscipere et ministrare hoc sacramentum debent, haud obscure fuit illud etiam in verbis praedictis traditum [cf. Iac 5, 14s]. Nam et ostenditur illic, proprios huius sacramenti ministros esse Ecclesiae presbyteros, quo nomine eo loco non aetate seniores aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per ‚impositionem manuum presbyterii‘ [1 Tim, 4, 14].“

⁸ Vgl. den Überblick und die Literaturangaben bei A. ZIEGENAUS (Anm. 6).

wenn sie über Taufe und Firmung hinaus einen kirchlichen Auftrag zur Wahrnehmung der Seelsorge in einem bestimmten Bereich haben⁹. In manchen Diözesen wurde eine solche Praxis bereits mit stillschweigender Duldung der zuständigen kirchlichen Autorität Brauch, so daß mit der Krankenseelsorge beauftragte Nichtpriester als primäre und ausschließliche kirchliche Bezugspersonen der Kranken diese auch salben und ihnen die Hände auflegen¹⁰. Eine solche, in einigen Teilkirchen seit ungefähr 20 Jahren bestehende Praxis wirft für das Kirchenrecht die Frage auf, ob diese zur Gewohnheit werdenden Vorgänge und Verhaltensweisen legitimes Recht in der Kirche werden können, obwohl sie dem c. 1003 widersprechen, demzufolge allein ein Priester gültig die Krankensalbung spendet.

II. Die „consuetudo“ als Quelle kirchlichen Rechts

Zunächst gilt es zu klären, wann eine Gewohnheit (*consuetudo*) Quelle kirchlichen Rechts sein kann. Der Codex enthält im ersten Buch über die Allgemeinen Normen nach einem Titel über die Gesetze, einen eigenen Titel II „De consuetudine“, näherhin in den cc. 23–28¹¹ mit einem Bezug auf ca. 5¹². In diesen Rechtsbestimmungen geht es um die Modalitäten, nach

⁹ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Amtliche Mitteilungen 7/1971, 11; 6/1973, 13; 7/1973, 37–50 (Gutachten von P. HÜNERMANN, H. VORGRIMLER und Y. CONGAR). Vgl. auch J. CH. DIDIER, *Sur le ministre de l'onction des malades: L'Ami du Clergé* 74 (1964) 488–492; PH. ROILLARD, *Le ministre du sacrement de l'onction des malades: NRTh* 111 (1979) 395–402.

¹⁰ Vgl. D. N. POWER, *Das Sakrament der Krankensalbung. Offene Fragen: Conc* 27 (1991) 154–163, 158.

¹¹ CIC/1983 c. 23: „Ea tantum consuetudo a communitate fidelium introducta vim legis habet, quae a legislatore approbata fuerit, ad normam canonum qui sequuntur.“ – c. 24 § 1: „Nulla consuetudo vim legis obtinere potest, quae sit iuri divino contraria.“ – § 2: „Nec vim legis obtinere potest consuetudo contra aut praeter ius canonicum, nisi sit rationabilis; consuetudo autem quae in iure expresse reprobat, non est rationabilis.“ – c. 25: „Nulla consuetudo vim legis obtinet, nisi a communitate legis saltem recipiendae capaci cum animo iuris inducendi servata fuerit.“ – c. 26: „Nisi a competenti legislatore specialiter fuerit probata, consuetudo vigenti iuri canonico contraria aut quae est praeter legem canonicam, vim legis obtinet tantum, si legitime per annos triginta continuos et completos servata fuerit; contra legem vero canonicam, quae clausulam contineat futuras consuetudines prohibentem, sola praevalere potest consuetudo centenaria aut immemorabilis.“ – c. 27: „Consuetudo est optima legum interpret.“ – c. 28: „Firmo praescripto can. 5, consuetudo, sive contra sive praeter legem, per contrariam consuetudinem aut legem revocatur; sed, nisi expressam de iis mentionem faciat, lex non revocat consuetudines centenarias aut immemorabiles, nec lex universalis consuetudines particulares.“

¹² CIC/1983 c. 5 § 1: „Vigentes in praesens contra horum praescripta canonum consuetudines sive universales sive particulares, quae ipsis canonibus huius Codicis

denen sich neben dem positiven Gesetzesrecht auch Gewohnheitsrecht als in der Kirche gleichermaßen geltendes Recht bilden kann. Dabei ist zu beachten, daß der juristische Terminus „consuetudo“ nicht eine bloße Geflogenheit oder Observanz meint, sondern die Kanonistik damit entweder die „consuetudo facti“, d. h. im Unterschied zum bloßen Brauch oder zur bloßen Sitte die tatsächliche, noch nicht rechtskräftige, durchaus aber rechtsfähige Übung, oder die „consuetudo iuris“, d. h. das durch Übung erzeugte objektive Recht umschreibt¹³.

1. Die formellen Bedingungen für die Bildung von Gewohnheitsrecht

a) Die Gewohnheitsrecht begründende Gemeinschaft

Der einleitende c. 23 bestimmt, daß die Gewohnheit einer Gemeinschaft von Gläubigen (*communitas fidelium*) unter bestimmten Bedingungen Rechtskraft wie ein Gesetz und damit auch dieselbe Verpflichtungskraft wie ein Gesetz erlangen kann. Der materiellrechtliche Inhalt einer Gewohnheit ist im Codex nicht in einer Legaldefinition festgelegt, so daß dies jeweils aus dem geübten Sachverhalt nach Maßgabe der einschlägigen kanonischen Rechtsbestimmungen zu ermitteln ist. Nach der herrschenden Meinung der Kirchenrechtler handelt es sich dann um eine Gewohnheit, wenn eine Personenmehrheit in der Kirche über längere Zeit dauerhaft, einheitlich und ununterbrochen eine bestimmte Praxis in einem bestimmten sachlichen Bereich ausübt¹⁴. Bezogen auf das Fallbeispiel kann man bei der Gruppe der vom Diözesanbischof zur Krankenseelsorge beauftragten Diakone und Laien von einer solchen Personenmehrheit ausgehen, die seit langem eine gemeinsame, in gleicher Weise vollzogene Praxis ohne Unterbrechung ausübt. Die „*communitas fidelium*“ muß weiterhin gemäß c. 25 passive Gesetzesfähigkeit besitzen und selbst die Absicht zur Rechtsbegründung (*animus iuris inducendi*) haben¹⁵. Somit kann Gewohnheitsrecht nur entstehen, wenn die Gewohnheit von einer „*communitas*“ ausgeht, die auch Adressat von Gesetzen sein kann. Nicht

reprobantur, prorsus suppressae sunt, nec in posterum reviviscere sinantur; ceterae quoque suppressae habeantur, nisi expresse Codice aliud caveatur, aut centenariae sint vel immemorabiles, quae quidem, si de iudicio Ordinarii pro locorum ac personarum adiunctis submoveri nequeant, tolerari possunt.“ – § 2: „Consuetudines praeter ius hucusque vigentes, sive universales sive particulares, servantur.“

¹³ Vgl. K. MÖRS DORF, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1967, 66.

¹⁴ Vgl. F. J. URRUTIA, De consuetudine canonica novi canones studio proponuntur: PerRMCL 70 (1981) 69–103, 69–70.

¹⁵ Vgl. Anm. 11; H. SOCHA (Anm. 2) 25.2–5.

jede Gruppe von Gläubigen erfüllt diese Voraussetzung, eine Gewohnheit mit Gesetzeskraft einzuführen. Nur eine Gemeinschaft, die aus Gläubigen besteht, denen in der Kirche Rechtspersönlichkeit zukommt, kann Gewohnheitsrecht einführen. Eine außerhalb der Kirche stehende Gruppe oder eine als Normadressat ausgenommene Gruppe, wie etwa die Nicht-katholiken (vgl. c. 11), ist davon ausgeschlossen. Nach der herrschenden kanonistischen Lehre muß eine Gewohnheit, die Rechtsgeltung erlangen soll, „wenigstens von dem größeren und repräsentativen Teil . . . einer territorial oder personal bestimmten Gemeinschaft mitgetragen“¹⁶ werden. Sie muß aber nicht identisch sein mit der Gesamtgemeinschaft, die als ganze einem Träger der höchsten Leitungsvollmacht untersteht, sondern kann auch eine kleinere Personengesamtheit innerhalb der universalen Kirche oder auch innerhalb einer Teilkirche sein. Es muß allerdings ein hinlänglich bestimmbarer Personenkreis sein, der über die für die Gewohnheit notwendige Dauerhaftigkeit und Einheitlichkeit verfügt¹⁷. Das können Gemeinschaften sein, deren Hirten oder Leitungsorgane mit Gesetzgebungsvollmacht ausgestattet sind, oder solche, denen autonomes Satzungsrecht zukommt oder deren Verhältnisse seitens der unmittelbaren „potestas“ des Papstes, des Diözesanbischofs oder eines anderen Teilkirchenvorstehers im Hinblick auf das Wohl der kirchlichen *Communio* mit eigenen, nur sie betreffenden Gesetzen geordnet werden können¹⁸. Dazu werden auch z. B. Pfarreien gezählt, die nunmehr nicht mehr nur als territoriale Untergliederungen einer Diözese gelten, sondern gemäß c. 515 § 1 eine „*certa communitas christifidelium*“ bilden¹⁹. In Bezug auf das Fallbeispiel sind die vom Bischof mit der Krankenseelsorge beauftragten Diakone und Laien²⁰ als Gemeinschaft Normadressaten des eigens für sie geltenden Dienstrechts²¹ und stellen insofern die zur Annahme von Gesetzen fähige Gemeinschaft dar, die Voraussetzung für die Hervorbrin-

¹⁶ Vgl. H. SOCHA (Anm. 2) 25.2.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. W. AYMANS, *Lex canonica*. Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff: AfKR 153 (1984) 337–353, 341.

¹⁹ CIC/1983 c. 515 § 1: „*Paroecia est certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliiter constituta . . .*“ Vgl. CIC/1917 c. 216 § 1 iVm § 3: „*Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distanctas partes territoriales . . . Partes dioecesis de quibus in § 1, sunt paroeciae . . .*“

²⁰ Sie haben eine kirchliche Sendung zum Handeln im Namen der Kirche, die ein besonderes Dienstverhältnis zur kirchlichen Autorität begründet; vgl. I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffes „missio canonica“ und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache*, Paderborn u. a. 1991, 300.

²¹ Dieses besteht aufgrund ihres Ernennungsschreibens und der partikularrechtlichen Dienstordnungen.

gung von Gewohnheitsrecht ist. Eine solche passiv gesetzesfähige Gemeinschaft muß auch den Willen haben, durch die von ihr geübte Gewohnheit Recht einzuführen und zu beachten. Die Gemeinschaft selbst trägt also zum Inhalt des Gewohnheitsrechts und auch zu dessen Rechtskraft bei²². Nur eine auf diese Weise begründete Gewohnheit kann Rechtskraft wie ein Gesetz erlangen. So entsteht Gewohnheitsrecht konstitutiv durch das Handeln einer spezifischen kirchlichen Gemeinschaft nach Erfüllung der dafür gesetzlich festgelegten Bedingungen.

b) Das Gewohnheitsrecht und die Mitwirkung des Gesetzgebers

Außer einer Gemeinschaft von Gläubigen, die eine bestimmte „consuetudo“ über einen längeren Zeitraum dauernd und gleichbleibend ausübt und außer der gesetzesgleichen Verbindlichkeit eines zur Norm werden- den Verhaltens, ist auch noch die qualifizierte Mitwirkung des zuständigen kirchlichen Gesetzgebers (legislator)²³ für die Rechtsverbindlichkeit einer Gewohnheit konstitutiv.

Das Gewohnheitsrecht erlangt erst verbindliche Rechtskraft, wenn – wie c. 23 sagt – die „approbatio“ durch den Gesetzgeber gegeben ist. Diese kann in einem deklaratorischen Akt der formellen Anerkennung des entstandenen Rechts, in einem performativen Akt der formellen Feststellung bestehenden Rechts, oder durch Übereinstimmung mit den gesetzlich geforderten Bedingungen erfolgen. Die Wahl des Begriffes „approbare“ für das Mitwirkungsrecht des zuständigen Gesetzgebers bei einer Handlung, die von einer ihm zugeordneten „communitas fidelium“ ausgeht, erweist sich im Vergleich zur übrigen Verwendung dieses Begriffes im Codex als nicht eindeutig. Der CIC/1917 hat an dieser Stelle den „consensus superioris“, die Zustimmung des zuständigen Oberen verlangt²⁴. Die nunmehr nach dem geltenden Recht erforderliche „approbatio“ kann grundsätzlich sowohl das rechtsbegründende wie auch das rechtsbestätigende Handeln des an einem Rechtsakt Beteiligten meinen²⁵. Der in diesem Zusammenhang nun hier gewählte Begriff „legislator“ statt „superior“ legt nahe, ihn allein als Subjekt der Rechtsbegründung zu verstehen. Gegenüber der Formulierung im CIC/1917 ist aber nunmehr die Rechtsverbindlichkeit einer Gewohnheit nicht mehr die alleinige

²² Vgl. H. SOCHA (Anm. 2) 25.5–6.

²³ Vgl. M. BENZ, Die Mitwirkung des Gesetzgebers bei der Entstehung von Gewohnheitsrecht: AfkKR 155 (1986) 466–479, 467.

²⁴ Vgl. c. 25 CIC/1917: „Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis Superioris ecclesiastici unice obtinet.“

²⁵ Vgl. G. MAY, Verschiedene Arten des Partikularrechts: AfkKR 152 (1983) 31–45, 35–36.

(unice) Angelegenheit der kirchlichen Autorität und seiner allein Rechtskraft verleihenden Zustimmung (consensus). In Anbetracht der diesem Codex zugrundeliegenden Verfassungsstruktur der Kirche als *Communio* und aufgrund der geistlichen Befähigung aller Christgläubigen zur Hervorbringung des Glaubenssinnes handelt es sich jedoch beim Zustandekommen von Gewohnheitsrecht im Gegensatz zum Gesetzesrecht um ein Zusammenwirken der passiv gesetzefähigen Gemeinschaft und des mitwirkenden Gesetzgebers, wobei das eine ohne das andere zu keiner Rechtsverbindlichkeit führen kann. Die Initiative zum Gewohnheitsrecht muß von der Gemeinschaft ausgehen. Die von ihr geübte Gewohnheit hat rechtserzeugende Kraft. Sie kann nicht von einem Jurisdiktionsträger verfügt werden. Aber das begonnene Rechtshandeln kann ohne den mit Vollmacht wirkenden Hirten in der Kirche nicht zu einer verbindlichen Rechtsnorm werden²⁶. Somit kommt dem „*legislator*“ rechtsfeststellende Funktion zu, ohne die Gewohnheitsrecht keine Rechtskraft erlangen kann. Angewandt auf das Fallbeispiel müssen die mit der Krankenseelsorge beauftragten Diakone und Laien die von ihnen geübte Gewohnheit der Salbung von Kranken als Recht begründen und zusammen mit der Anerkennung dieser Gewohnheit durch den Gesetzgeber zur verbindlichen Geltung bringen wollen.

c) Legal- und Spezialapprobation des Gewohnheitsrechts

Die Art der „*approbatio*“ von Gewohnheitsrecht ist durch den universal-kirchlichen Gesetzgeber selbst gesetzlich bestimmt. Gemäß c. 26 ist für das Gewohnheitsrecht eine allgemeine vorgängige „*approbatio*“ möglich, wenn nämlich die dazu gesetzlich festgelegten Bedingungen erfüllt sind, die sogenannte Legal- oder Generalapprobation. Die cc. 24–26 nennen die dazu erforderlichen Bedingungen. Sind diese erfüllt, hat das dementsprechend eingeführte Gewohnheitsrecht die Bindungswirkung wie ein geschriebenes Gesetz und damit auch die erforderliche „*approbatio*“ des Gesetzgebers, ohne daß es dazu noch eines ausdrücklichen Aktes dieser kirchlichen Autorität bedürfte. Daneben gibt es aber noch die Möglichkeit der Spezialapprobation durch einen kirchlichen Gesetzgeber. Das ist die besondere Anerkennung einer „*consuetudo facti*“, bei der die im Gesetz genannten Fristen verkürzt werden können. Durch diese kann der Gesetzgeber ausdrücklich oder stillschweigend nachträglich einer bestimmten Gewohnheit im Einzelfall beitreten. Fraglich ist hierbei, wann bei einer stillschweigenden oder impliziten Spezialapprobation das

²⁶ Vgl. *Communicationes* 17 (1985) 36.

Gewohnheitsrecht Verbindlichkeit erlangt²⁷. Jedenfalls ergibt sich hieraus ein Moment der Rechtsunsicherheit, vor allem im Hinblick auf den Geltungsbereich des so entstehenden Gewohnheitsrechts.

Der zuständige Gesetzgeber ergibt sich aus dem Geltungsbereich des Gewohnheitsrechts. Dabei ist zu beachten, daß gemäß c. 135 § 2 von einem untergeordneten Gesetzgeber kein Gesetz erlassen werden kann, das höherem Recht widerspricht²⁸. Demgemäß und gemäß c. 838 § 2 ist der zur Regelung der Liturgie zuständige Gesetzgeber der Apostolische Stuhl²⁹. Er wäre auch zuständig für die „*approbatio*“ des Gewohnheitsrechts der Salbung von Kranken durch Diakone und Laien, denn diese Gewohnheit berührt das universalkirchliche Sakramentenrecht.

2. Die gesetzlichen Bedingungen für die Legalapprobation des Gewohnheitsrechts

Gewohnheiten, die gesamtkirchliche Rechtsgeltung erlangen sollen, können nur Rechtskraft erlangen, wenn die einführende Gemeinschaft die gesetzlich festgelegten Bedingungen bei der Rechtssetzung erfüllt und damit zugleich die Legalapprobation gegeben ist. Prinzipiell möglich sind demnach Gewohnheiten, die sich „*secundum ius*“, „*praeter ius*“ oder „*contra ius*“ bilden. Im ersten Fall handelt es sich um eine mit dem geltenden kirchlichen Recht übereinstimmende, d. h. um eine rechtskonforme Gewohnheit. Diese Gewohnheit, die auch Rechtskraft erlangen kann, hat der Gesetzgeber nicht eigens erwähnt. So spricht c. 24 § 2 nur von einer „*consuetudo contra aut praeter ius canonicum*“. Sie ist eine bestehendem Gewohnheits- bzw. Gesetzesrecht widersprechende oder eine zu keinem Gesetz in Beziehung stehende, allenfalls ein Gesetz ergänzende Gewohnheit³⁰. Als objektive und absolute Grenze für jegliche Art von Gewohnheitsrecht gilt gemäß c. 24 § 1 das „*ius divinum*“³¹.

²⁷ P. LOMBARDIA, *Legge, consuetudine ed atti amministrativi nel nuovo Codice di Diritto Canonico: Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, A cura di S. Ferrari, Bologna 1983, 88 ist der Ansicht, daß im CIC/1983 eine stillschweigende oder implizite Zustimmung des zuständigen Gesetzgebers zu einer Gewohnheit nicht mehr als „*approbatio*“ gemäß c. 26 verstanden werden kann. M. BENZ (Anm. 23) 475 schließt sich dagegen dieser Ansicht nicht an.

²⁸ CIC/1983 c. 135 § 2: „... a legislatore inferiore lex iuri superiori contraria valide ferri nequit.“

²⁹ CIC/1983 c. 838 § 2: „*Apostolicae Sedis est sacram liturgiam Ecclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere eorumque versiones in linguas vernaculas recognoscere, necnon advigilare ut ordinationes liturgicae ubique fideliter observentur.*“

³⁰ Vgl. H. SOCHA (Anm. 2) 25.3.

³¹ Vgl. J. LISTL, *Die Rechtsnormen: HdbkathKR* § 8, 83–98, 97.

Gewohnheiten „*contra aut praeter ius*“ müssen außerdem noch gemäß c. 24 § 2 „*rationabilis*“ sein und dürfen von Rechts wegen durch keine Reprobationsformel ausdrücklich verworfen sein. Weist geltendes Recht ausdrücklich eine Gewohnheit zurück³², wird die Unvernünftigkeit einer solchen Gewohnheit präsumiert.

a) Die für das Gewohnheitsrecht geltenden Zeiträume

Die Recht bildende Gewohnheit ist an bestimmte Fristen gebunden³³. Während für die rechtskonforme Gewohnheit keine Frist für die auch in ihrem Fall geforderte dauerhafte und ununterbrochene Übung verlangt wird, kann eine außerrechtliche und rechtswidrige Gewohnheit erst nach Ablauf einer ununterbrochenen Verjährungsfrist von 30 Jahren zu geltendem Recht werden. Für gesetzlich ausdrücklich verbotene Gewohnheiten wird dagegen ein Zeitraum von 100 und mehr Jahren verlangt, ehe auch sie Rechtskraft erlangen können. In unserem Fallbeispiel reicht also der Zeitraum von ca. 20 Jahren widerrechtlicher Gewohnheit keinesfalls aus, um Rechtsverbindlichkeit zu erlangen, es sei denn, der Gesetzgeber gewährt in diesem Fall die Spezialapprobation und verkürzt damit die allgemein vorgesehenen Fristen.

b) Die Widerspruchslosigkeit der Gewohnheit zum „*ius divinum*“

Keine Gewohnheit kann göttliches Recht, sei es das in der göttlichen Offenbarung begründete Recht oder das in der göttlichen Schöpfung begründete Naturrecht, aufheben oder ihm widersprechen³⁴. Das „*ius divinum*“ verweist in den metajuristischen und präpositiven Bereich des Rechts³⁵. Es ist Ursprung und Grundlegung des kirchlichen Rechts, das Rechtssätze enthält, die „*iure divino*“ oder solche, die „*iure humano*“ begründet sind. Beim „*ius divinum*“ wird im allgemeinen unterschieden zwischen dem aus der göttlichen Offenbarung abgeleiteten Recht (*ius divinum positivum*) und dem mittels der menschlichen Erfassungsgabe erkennbaren Recht (*ius divinum naturale*)³⁶. Über diese formale Unterscheidung hinaus hat sich die inhaltliche Bestimmung dieser beiden

³² Vgl. CIC/1983 cc. 396 § 2, 423 § 1, 526 § 2, 1976, 1287 § 1, 1425 § 1.

³³ Vgl. CIC/1983 c. 26 (Anm. 11).

³⁴ Vgl. CIC/1983 c. 24 § 1 (Anm. 11).

³⁵ Vgl. K. RAHNER, Über den Begriff des „*ius divinum*“ im katholischen Verständnis: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 249–277, 249; H. HEINEMANN, „Göttliches Recht“? Versuch einer Differenzierung: ThQ 157 (1977) 279–291.

³⁶ Vgl. W. AYMANS, Kanonisches Recht, Paderborn 1990, Bd. I, 32–33; K. MÖRS DORF, Rechtssprache (Anm. 13) 40.

Elemente und ihre Übersetzung in Rechtssätze als sehr schwierig erwiesen³⁷. K. Mörsdorf hat dazu bemerkt: „Das in sich unwandelbare göttliche Recht darf nicht als starre Größe betrachtet werden. Wie es in der Erkenntnis und Aneignung des Offenbarungsbestandes einen Fortschritt gibt, so wächst die Kirche, auch mehr und mehr in das Verständnis des positiven göttlichen Rechts hinein, um es zu größerer Fruchtbarkeit im Dienste des kirchlichen Lebens zu bringen.“³⁸ Es ist unbestritten, daß Rechtssätze in der Kirche ihre grundlegende Legitimität vom „*ius divinum*“ her erhalten. Dabei werden „sehr vielgestaltige Rechte und Pflichten in der Kirche . . . als göttlichen Rechtes erklärt und auf positive Setzung des Stifters der Kirche zurückgeführt, die . . . eo ipso als für immer der Kirche eingestiftet und auch durch die obere Instanz der Kirche nicht abschaffbar erklärt“³⁹ werden. Das sind im Willen des Stifters der Kirche begründete Rechtssätze, die sich grundsätzlich hinsichtlich ihres theologischen Gehalts der Wandelbarkeit entziehen. Bei der Bewertung eines Rechtssatzes im einzelnen ergibt sich jedoch das Problem, daß aus der konkreten Norm der Kirche das „*ius divinum*“ selbst nicht unmittelbar erhoben werden kann, zumal sich göttliche Anordnungen in kirchlichen Rechtsaussagen auch abgewandelt wiederfinden können, in denen das Recht bereits das „*ius divinum*“ weiterentwickelt hat und die Identität der Kirche mitbestimmt⁴⁰. Demzufolge sind Rechtssätze, in denen das „*ius divinum*“ unmittelbar entfaltet ist, von solchen zu unterscheiden, in denen sich das „*ius divinum*“ sekundär entfaltet⁴¹. Es ergibt sich die Frage, ob diese Rechtssätze, die in sekundärer Weise mit dem „*ius divinum*“ verbunden sind, derselben Irreversibilität unterworfen sind wie die unmittelbar aus dem „*ius divinum*“ abgeleiteten Rechtssätze. Eine Unterscheidung ist im Codex dadurch angedeutet, daß außer der Widerspruchslosigkeit einer Gewohnheit zum „*ius divinum*“ auch noch die Rationabilität einer Gewohnheit „*contra et praeter ius*“ gefordert wird, die als ein zusätzlicher, nicht integrativer Bestandteil des „*ius divinum*“ erscheint.

c) Die für die Gewohnheit geforderte Rationabilität

Diese für das Gewohnheitsrecht „*contra aut praeter ius*“ in c. 24 § 2 zusätzlich geforderte Rationabilität muß im jeweiligen Denkhorizont und

³⁷ Vgl. A. HOLLERBACH, *Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche: Mensch und Recht*. FS E. Wolf, hrsg. v. A. HOLLERBACH u. a., Frankfurt/Main 1972, 212–235.

³⁸ K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, München u. a. ¹¹1964, Bd. I, 23.

³⁹ Vgl. K. RAHNER (Anm. 35) 62.

⁴⁰ Vgl. H. HEINEMANN (Anm. 35) 281 f.

⁴¹ Vgl. ebd. 290 f.

geschichtlichen Kontext definiert werden. Nach K. Mörsdorf ist eine Gewohnheit „rationabilis“, wenn sie „sittlich gut, gerecht und für das Gemeinschafts Ganze möglich sowie nicht ausdrücklich vom Gesetzgeber verworfen ist“⁴². Diese Interpretation wirft eine Reihe von Fragen auf, wenn man auf die Quellen schaut. Dann nämlich wird der Begriff „rationabilis“ nicht nur eindeutiger, sondern stellt er das Problem neu. Die Quellen zum c. 24 verweisen auf das *Corpus Iuris Canonici*⁴³. Interpretiert man die „ratio“ vor dem Hintergrund der dort verankerten rechtsgeschichtlichen Tradition, so dürfte diese im scholastischen Sinn zu verstehen sein. Bei Gratian wird die „ratio“ eindeutig dem „ius naturale“ zugeordnet und erscheint als eine zweite Komponente des „ius divinum“ zusammen mit der „veritas“⁴⁴. In der *Distinctio* 1 c. 5 ist für ihn „ratio“ das, was jedem vernunftbegabten Geschöpf von Anfang an gegeben und jedem Menschen erkennbar ist⁴⁵. Deshalb unterscheidet er deutlich die „lex naturalis“ von der „lex divina“, die für ihn die „veritas“ in der göttlichen Offenbarung ist. Für beide fordert er aber einen Vorrang vor jeder „consuetudo“⁴⁶. Unbeantwortet läßt er allerdings die Frage, ob mit dem Naturrecht das Recht göttlicher Offenbarung oder ein der menschlichen „ratio“ immanentes Vernunftrecht oder beides gemeint ist. Wenn allerdings Gratian im Rückgriff auf Augustinus betont, daß es absolut unzulässig sei, gegen das Naturrecht zu handeln⁴⁷, dann hat für ihn eindeutig der positive Wille Gottes Vorrang vor allen menschlichen Bräuchen und Satzungen. Gratian trennt also das Naturrecht nicht vom göttlichen Recht, sondern für ihn gehören „veritas et ratio“ untrennbar zusammen. Sie sind im Sinne des Augustinus auszulegen nach dem Grundsatz „Du sollst Gott mehr gehorchen als den Menschen“ und können insofern von ihrem theologischen Gehalt her eine höhere Verbindlichkeit beanspruchen als jegliche von Menschen hervorgebrachte Rechtssetzung. „Veritas et ratio“ bilden somit nicht Momente des Vorrangs vor dem Gewohnheitsrecht im Sinne

⁴² Vgl. K. MÖRSDORF (Anm. 38) 125.

⁴³ D VIII c. 6; D XII cc. 3, 4; X, 1, 4 cc. 1, 3–5, 7, 9–11; X, 1, 6, 14; X, 1, 21, 13; X, 2, 1, 8; X, 2, 26 cc. 12, 16; X, 2, 27, 8; X, 3, 11, 1; X, 5, 3, 39; X, 5, 39, 49; VI, 1, 4 cc. 1, 2; VI, 3, 3 c. 1.

⁴⁴ Vgl. A. WEGNER, Über positives göttliches Recht und natürliches Recht bei Gratian: StG 1 (1953) 515; F. SCHIRMER, Die Darstellung des Naturrechts im *Decretum Gratiani*: *Adnotationes in Iure Canonico*, hrsg. v. E. GÜTHOFF und K.-H. SELGE, FS F. X. Walter, Fredersdorf 1994, 73–80.

⁴⁵ D I c. 5 (FRIEDBERG I, 1); vgl. auch D I c. 7; D VIII c. 1–6.

⁴⁶ Vgl. F. ARNHOLD, Die Rechtslehre des Magisters Gratianus, 457; W. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts, Wien–München 1955, Bd. II, 83.

⁴⁷ Vgl. D VII c. 2 (FRIEDBERG I, 13); vgl. auch P. LEISCHING, *Consuetudo und ratio in der Gesetzeslehre des hl. Augustinus*: Im Dienst von Kirche und Staat hrsg. v. F. POTOTSCHNIG, Wien 1985, 3–19, 8.

eines bestimmten Normtyps in einem geschlossenen System von Rechtsquellen, sondern begründen die Vernünftigkeit des kirchlichen Rechts im Sinne von Kriterien für die Überprüfbarkeit aller in der Kirche geltenden Rechtsnormen auf ihre Verankerung im „*ius divinum*“ hin. Es wäre demnach verkürzt, „*rationabilis*“ im Codex nur im Sinne einer aus rein menschlichem Vermögen überprüfbaren, sachlich angemessenen Nützlichkeit und Notwendigkeit zu interpretieren, vielmehr gilt auch hierfür, das „*veritas et ratio*“ umfassende göttliche Recht zu beachten. Insofern bedeutet „*rationabilis*“ hier, daß die von einer kirchlichen Gemeinschaft hervorgebrachte „*consuetudo*“ nicht den göttlichen Offenbarungsweisungen widersprechen darf, welche Begründungen für das Leben und Heilswirken der Kirche und ebenso auch für das in der Kirche verbindliche Recht bleiben müssen. Denn „*veritas et ratio*“ sind bei Gratian nichts anderes als das nur vom Glauben her verständliche „*ius divinum positivum*“. Unter diesen Prämissen ist ein Unterschied zur Interpretation von K. Mörsdorf festzustellen, daß nämlich „*rationabilis*“ im c. 24 § 2 nicht einfach nur als sittlich gut, gerecht und möglich verstanden werden muß, sondern theologisch, d. h. dem „*ius divinum*“ entsprechend interpretiert werden muß. Dies wäre allerdings schon mit c. 24 § 1 ausgesagt, wenn im Sinne Gratians die Rationabilität einer Gewohnheit unter das „*ius divinum*“ fällt.

Gemäß dem päpstlichen Dekretalenrecht gilt aber über die Begründung im „*ius divinum*“ hinaus diejenige „*consuetudo*“ als „*rationabilis*“, die mit der grundlegenden Ordnung der Kirche und ihren zentralen rechtlichen Einrichtungen übereinstimmt⁴⁸. Die Rationabilität der Gewohnheit wird demnach durch ihr Verhältnis zum positiven kirchlichen Recht bestimmt. Nur wenn sie mit der für die Kirche verbindlich gesetzten Ordnung übereinstimmt, ist sie „*rationabilis*“. Mit dem Hinweis auf die Disziplin der

⁴⁸ Vgl. X 1, 4, 5: „*Nos igitur cognito, quod ex tali consuetudine, si qua foret, disrumperetur nervus ecclesiasticae disciplinae ipsam...* (FRIEDBERG II, 38); X 1, 4, 11: „*Quum tanto sint graviora peccata, quanto diutius infelicem animam detinent alligatam, nemo sanae mentis intelligit, naturali iuri, cuius transgressio periculum salutis inducit, quacunque consuetudine, quae dicenda est verius in hac parte corruptela, posse aliquatenus derogari. Licet etiam longaevae consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura, ut vel iuri positivo debeat praeiudicium generare, nisi fuerit rationabilis et legitime sit praescripta*“ (FRIEDBERG II, 41); VI 1, 4, 2: „*Non putamus illam consuetudinem quancumque tempore de facto servatam, consonam rationi, quod ab officiali episcopi ad eundem episcopum valeat appellari: ne ab eodem ad se ipsum, quum sit idem auditorium utriusque, appellatio interposita videatur*“ (FRIEDBERG II, 944). Vgl. auch J. TRUMMER, Gewohnheitsrecht als kirchliche Rechtsquelle, Wien 1932, 57–63. J. GAUDEMET, La Coutume en droit canonique: RDC 38 (1988) 224–251, 240.

Kirche ist damit über das „*ius divinum*“ hinaus eine weitere inhaltliche Grenze für das Gewohnheitsrecht genannt, die Gratian in diesem zusätzlichen beschränkenden Sinn noch nicht angenommen hat. Bemißt sich die Legitimität der „*consuetudo*“ nicht am „*ius divinum*“, sondern an der grundlegenden Ordnung und den zentralen kirchlichen Rechtsbestimmungen, dann ist „*rationabilis*“ im c. 24 § 2 in der Weise zu verstehen, daß die Rationabilität sich auf das „*ius canonicum*“ bezieht. Zum Kriterium wird allerdings nicht die Totalität der Norm, sondern – wie die Dekretale sagt – der „*nervus*“ der kirchlichen Disziplin, der nicht zerstört werden darf.

Wenn man nun in Anwendung auf das genannte Fallbeispiel diesen „*nervus*“ quantitativ im Sinne eines fixierbaren Grundbestandes von Normen versteht, dann wäre der vom Gesetz zur gültigen Spendung der Krankensalbung obligatorische Priester zwar nicht aufgrund des höherrangigen „*ius divinum*“, wohl aber um der kirchlichen Ordnung willen unverzichtbar, und die Spendung dieses Sakramentes dürfte ausschließlich von einem Priester vorgenommen werden. Wenn man allerdings den „*nervus*“ qualitativ versteht im Sinne der Intention kirchlicher Gesetze, dann könnte selbst im Sinne der päpstlichen Dekretalen ein Gewohnheitsrecht, das einem kirchlichen Gesetz entgegengesetzt ist oder von ihm abweicht, Rechtskraft erlangen, weil eine Gewohnheit „*contra ius*“ noch nicht zwingend eine Gewohnheit „*contra nervum Ecclesiae disciplinae*“ ist. Wenn die Intention der Bestimmung durch das Trienter Konzil die war, sicherzustellen, daß die Sakramente der Kirche in jedem Fall im Namen der Kirche zu spenden seien, dann wäre der „*nervus disciplinae ecclesiae*“ nicht zerstört, wenn in jedem Fall ein von der Kirche autorisierter Spender, nicht aber zwingend ein Priester, dieses Sakrament spendet.

Könnte man im Sinne Gratians von einer „*consuetudo rationabilis*“ als zum „*ius divinum*“ gehörend ausgehen, so dürfte die von Diakonen und Laien herausgebildete Gewohnheit in dem Fallbeispiel ebenfalls „*rationabilis*“ sein, insofern es darum geht, den Gläubigen kein „*iure divino*“ begründetes Sakrament vorzuenthalten. In diesem Fall bildete sich zwar eine widerrechtliche Gewohnheit, die aber nicht der Rationabilität entbehrte. So könnte ein Gesetz durch eine „*consuetudo rationabilis*“ im Sinne Gratians außer Kraft gesetzt werden, wenn diese den primären Zielen allen kirchlichen Rechts, nämlich der „*salus animarum*“ und dem „*bonum commune Ecclesiae*“ dient. Dann könnten Diakone und Laien als außerordentliche Spender der Krankensalbung zugelassen werden, wenn sie von der Hierarchie dazu beauftragt sind⁴⁹. Sie bedürften aber über ihre

⁴⁹ Vgl. A. KNAUBER, Pastoraltheologie der Krankensalbung: HPTh IV, Freiburg 1969, 145–178, 149.

in Taufe und Firmung sakramental begründete Rechtsstellung hinaus einer kirchenamtlichen Beauftragung, weil die Sakramente der Kirche anvertraute Feiern sind und die Spendung im Namen der Kirche erfolgt, die entweder von einem geweihten ordentlichen Spender oder einem nichtgeweihten außerordentlichen Spender vorgenommen werden könnte. Allerdings würde eine solche Interpretation dem Recht im Codex nicht entsprechen, das die Rationabilität der „consuetudo“ von einer dem „ius divinum“ entsprechenden consuetudo in einem eigenen Canon abhebt.

III. Das Urteil über die Rechtsverbindlichkeit der consuetudo

Das Urteil darüber, ob eine Gewohnheit dem „ius divinum“ widerspricht oder eine rechtswidrige oder außerrechtliche Gewohnheit als „rationabilis“ anzusehen ist, obliegt gemäß c. 747 § 1 der ganzen Kirche⁵⁰. Ihr ist das Glaubensgut anvertraut, damit sie es auch treu auslegt. In spezifischer Weise kommt dieses Urteil dem Gesetzgeber zu, ohne dessen „approbatio“ kein Gewohnheitsrecht rechtsverbindlich werden kann und der deshalb auch beim Urteil über die Widerspruchlosigkeit zum „ius divinum“ und über die Rationabilität des Gewohnheitsrechts mitzubefinden hat⁵¹. Dieses Urteil betrifft allerdings nur einen Teilbestand der zur Approbation zu erfüllenden Bedingungen. Es ist nicht die Approbation des endgültig Rechtsverbindlichkeit erlangenden Gewohnheitsrechts.

Widerrechtlich entstehendes Gewohnheitsrecht, das prinzipiell nach den Bestimmungen des Codex möglich ist, kann aber auch auf die Unvernünftigkeit eines bestehenden Rechtssatzes oder aber auf die Nichtbegründbarkeit mit dem „ius divinum“ hinweisen, und auf diese Weise Gesetze aus den Angeln heben⁵². In diesem Fall gilt der in c. 27 genannte Grundsatz, daß die Gewohnheit selbst die beste Auslegerin der Gesetze ist⁵³. Dabei handelt es sich um eine Rechtsregel, die seit dem römischen Recht alle Rechtssätze zur grundsätzlichen Verankerung und Begründung des Rechts in Beziehung setzt, und so auch das kirchliche Recht nicht nur in Beziehung zu seinen eigenen Gesetzen, sondern vor allem zu seiner Grundlegung im „ius divinum“.

⁵⁰ Vgl. CIC/1983 c. 747 § 1: „Ecclesiae, . . . Dominus fidei depositum concredidit ut ipsa, Spiritu Sancto assistente, veritatem revelatam . . . fideliter exponeret . . .“

⁵¹ Vgl. CIC/1983 c. 16 § 1 iVm c. 212 § 2.

⁵² Vgl. G. MAY, Das Glaubensgesetz: Ius Sacrum, FS K. Mörsdorf, hrsg. v. A. SCHEUERMANN – G. MAY, München 1969, 349–372, 366.

⁵³ Vgl. CIC/1983 c. 27 (Anm. 11).

Der Pfarrer als Detektiv

Kirche und Kommerz, Theologie und Unterhaltung
in der Pfarrerserie „Schwarz greift ein“

Es ist eine merkwürdige Erscheinung unserer Zeit, daß trotz einer fortschreitenden Entkirchlichung, in der der Glaube an Gott keine Lebensmacht mehr ist und das christliche Lebenswissen zunehmend verlorengeht, gerade das Kirchenleben in Wort und Bild ein Massenpublikum zu faszinieren scheint. Hierher gehört der Riesenerfolg von Umberto Ecos „Der Name der Rose“ (1980) und nicht zuletzt der deutschen Fernsehserien „Oh Gott, Herr Pfarrer“ (1988/89) und „Mit Leib und Seele“ (1989–1993). Ein erstaunliches Phänomen: In einer Zeit der Sonntagsbummler und Kirchentouristen, in der „die Religion“ Gewohnheitssache wird, einer Zeit der leeren Kirchenbänke und steigenden Kirchenausstritte, in der „das Religiöse“ in den Privatbereich des Menschen gedrängt wird, besitzen „kirchliche Symbole und Personen“, so Thomas Kreyes von RTL-Kommunikation, einen „beachtlichen Unterhaltungswert“ und fesseln ein Millionenpublikum an den Bildschirm¹. Dazu gesellt sich ein nicht minder bemerkenswertes Phänomen: Während die Kirchen seit Jahren von einer „Krise des Priesteramtes“ sprechen, ist gerade der Pfarrer „TV-fähig“ geworden und genießt nach einer Allensbach-Umfrage neben den Ärzten (81 Prozent) mit 40 Prozent das größte Berufsprestige in Deutschland².

Die hohe Akzeptanz von Pfarrerserien im Fernsehen, die sich bereits in den fünfziger Jahren in den humorvoll-schelmischen „Don-Camillo“-Filmen zeigte und sich in den sechziger Jahren in den Pater-Brown-Geschichten mit Heinz Rühmann fortsetzte, bestimmt seit 1988 auch die Programmgestaltung der öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten. Nachdem 1988 die SDR-Produktion „Oh Gott, Herr Pfarrer“ um den ungewöhnlichen protestantischen Geistlichen Hermann Wiegandt sensationelle Einschaltquoten von bis zu 44 Prozent der Haushalte verzeichnen konnte,

¹ Zit. in M. SCHWAB, Glaube nur für Minderheiten? Pfarrer, Pater, Nonnen sind beliebte TV-Unterhalter, in: Almanach 94 (Limburg 1994) 50.

² Vgl. rtv-Fernsehmagazin 29. 1. – 4. 2. 1994 (Nürnberg 1994) 8. Zur „Krise des Priesteramtes“ vgl. die Beiträge in O. FUCHS u. a. (Hrsg.), Der pastorale Notstand (Düsseldorf 1992).

kam es zu einer wahren Inflation an TV-Pfarrerserien³. Auf den ARD-Serienpfarrer Wiegandt folgte 1990/91 „Pfarrerinnen Lenau“ aus der Feder des TV-Vielschreibers Felix Huby. Das ZDF „konterte“ 1989 mit einem dreiteiligen Fernsehspiel „Das Pfarrhaus“ um ein Pfarrerehepaar, das leidenschaftlich um den Erhalt von Arbeitsplätzen kämpft, und schickte von 1989 bis 1993 vier Staffeln der Pfarrerserie „Mit Leib und Seele“ nach den Drehbüchern von Michael Baier ins Rennen – mit himmlischen Einschaltquoten von 33 Prozent⁴. Seit 1993 plazieren auch die privaten Sendeanstalten ihre TV-Pfarrer publikumswirksam auf die Bildschirme: Die RTL-Komödie „Hochwürden erbt das Paradies“ um einen listigen Dorfpfarrer vom Wörthersee erreichte im Herbst 1993 bei der Erstausstrahlung (die Wiederholung folgte bereits im Frühjahr 1994!) immerhin 7,5 Millionen Zuschauer. Auf SAT 1 verfolgten von Februar bis Mai 1994 14 Folgen lang bis zu 8 Millionen Zuschauer die Arbeit des Pfarrers und ehemaligen Hauptkommissars Henning Schwarz in der zwielichtigen Welt des Frankfurter Bahnhofsviertels.

Mit der überraschenden Kombination von Priesteramt und Verbrechensaufklärung gewinnt „Schwarz greift ein“ einen Charakter, der gegenüber den bislang produzierten Pfarrerserien neu ist: Ein katholischer Priester klärt Diebstähle und Mordfälle und begibt sich als Gottesmann ins gottlose Rotlichtviertel. Die Kombination von kriminalistischem Spürsinn und geistlicher Intuition ist allerdings so neu nicht, sie knüpft an die Pater-Brown-Geschichten Gilbert K. Chestertons an, die mit ihrer theologisch motivierten Psychologie des Verbrechens für namhafte katholische Autoren wie Graham Greene, Georges Bernanos und Julien Green vorbildhaft waren und in Film- und Fernsehversionen mit bekannten Schauspielern wie Kenneth Moore, Alec Guinness und Heinz Rühmann publikumswirksam übersetzt wurden. Neu ist jedoch, daß die katholische Kirche Geld und Segen zur aktuellsten Pfarrerserie dazugegeben hat. Mit zehn Prozent – etwa 1,5 Millionen Mark – beteiligte sich die Kirche an den Produktionskosten der SAT 1-Serie, die im Abspann jeder Folge darauf verweist, daß die Filmproduktion „in Zusammenarbeit mit den Kirchen“ entstanden ist.

Die Frage, warum die katholische Kirche als Coproduzent einer Pfarrerserie auftritt, ist von kirchlicher Seite sehr unterschiedlich beantwortet worden. Einerseits scheint man zu hoffen, daß die Serie Reklame für die Kirche machen kann. „Wir wollen“, so Ulrich Fischer, Beauftragter der

³ Vgl. ARD-Jahrbuch 1989 (Hamburg 1989) 199.

⁴ Vgl. ZDF-Jahrbuch 1990 (Mainz 1991) 278.

Deutschen Bischofskonferenz, „Sympathiewerbung für die Pfarrer, ohne dabei moralinsauer zu sein.“⁵ Andererseits will man sich deutlich von herkömmlichen Werbungsmaßnahmen distanzieren. „Es geht“, betont Prälat Wilhelm Schätzler, Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, „nicht um Werbung oder Public Relations für die Kirche, sondern schlicht und einfach um die menschliche Realität, die auch im Unterhaltungsbereich ohne kirchlich-religiöse Bezüge nicht umfassend dargestellt würde.“ „Religiöse Themen und kirchliche Bezüge“, beharrt Schätzler, müssen „auch in der Massenunterhaltung vorkommen . . .“⁶ Im folgenden soll am Beispiel der Pfarrerserie „Schwarz greift ein“ untersucht werden, ob und wie diese Themen und Bezüge in der Fernsehform TV-Serie gestaltet und vermittelt werden können. Daß gerade in dieser Frage ein entscheidendes Defizit theologischer Meinungsbildung besteht, betonte zuletzt Eckhard Bieger, Beauftragter der Katholischen Kirche beim ZDF, in einem Vortrag vor der AV-Medienzentrale des Bistums Berlin. Bieger fordert eine theologische Offensive, die darauf zielen soll, christliche Vorstellungen auch über das Fernsehformat Serie ins Gespräch zu bringen.⁷ Voraussetzung hierfür ist jedoch, so betont Paul Ingendaay in der FAZ zur SAT 1-Serie, daß man nicht von vornherein „über jede Berührung der Kirche mit dem Kommerz die Nase rümpft.“⁸ Wohl aber bleibt – nicht zuletzt vor einem theologischen Hintergrund – kritisch zu fragen, ob das Genre „Krimi-Pfarrer-Serie“ dazu taugt, wesentliche kirchliche und religiöse Inhalte zu vermitteln. Kann und will eine solche Serie die Kennzeichnung der priesterlichen Stellung vertieft gestalten? Welches Bild von der spezifischen Sendung und Aufgabe des Priesters transportiert der TV-Pfarrer? Führt die kriminalistische Tätigkeit eines TV-Pfarrers den Zuschauer dazu, eine Weile religiös innezuhalten, und spiegelt sie auf gültige Weise Welt- und Gotteserfahrung unserer Zeit? Vor allem aber: Was begründet letztlich die hohe Akzeptanz eines TV-Priesterdetektivs in der Publikumsgunst?

Ein Mensch wie du und ich

„Vielleicht bringt die Serie ein neues Bild vom Pfarrer in unsere Köpfe“, hofft der Franziskaner Michael Maric, der als Pfarrer von St. Antonius im Frankfurter Bahnhofsviertel eben jenen Rotlichtbezirk betreut, in dem

⁵ Zit. in rtv-Fernsehmagazin 8.

⁶ Schätzler greift nicht ein, in: Paulinus (Nr. 8, 20. 2. 1994) 10.

⁷ Kirche in den Medien zu zurückhaltend, in: Der Sonntag (Nr. 11, 13. 3. 1994) 27.

⁸ P. INGENDAAY, Guter Onkel ohne Mission, in: FAZ (Nr. 72, 26. 3. 1994) 28.

auch der TV-Pfarrer Henning Schwarz gegen das Böse kämpft⁹. In diesem Bezirk, in dem christliche Werte und Glaubensinhalte nicht mehr lebensbestimmend sind, hat sich das Erscheinungsbild des Geistlichen verändert. Die Serie zeigt nicht das idyllische, in sich ruhende Leben eines Stadtpfarrers, der als weltfremder Geistlicher nur theologischen Fragen nachgeht oder als Fürst am Altar lediglich der Frömmigkeit frönt. Im Vordergrund steht vielmehr ein welterfahrener Priester, der, so sein TV-Bischof, von Natur aus „mitten ins Getümmel gehört“ und sich der „weltlichen“ Wirklichkeit stellt¹⁰. Henning Schwarz ist „direkt an der Basis“, nicht als „typischer Pfarrer, der seinen Segen spricht, sondern (als einer) der eingreift“¹¹. Kein Zufall also, wenn TV-Pfarrer Schwarz keine Berührungsängste zeigt. Schwarz ist offen für alle, Sünder, Gestrauchelte, Ungläubige, Reiche und Arme. Täglich steht er dem menschlichen Elend Auge in Auge gegenüber, der Arbeitslosigkeit, der Prostitution, der Kriminalität und der Verkommenheit.

Entsprechend versteht sich Henning Schwarz nicht als unnahbare Autorität. Er tritt nicht als „Vorgesetzter“ der kirchlichen Angestellten auf, sondern als „Kumpel“, der auf Kooperation setzt und auf feierlichen Abstand von der diesseitigen Welt keinen Wert legt. Schwarz scheut nicht den Aufenthalt in Ma Beckers Billardcafé, die Zusammenarbeit mit dem Warenschieber Albert oder notwendige „Ermittlungen“ in einem Sexlokal. Die verlegene Zurückhaltung, die der „schwarze Rock“ oft heraufbeschwört, ist hier ersetzt durch die gemeindenähe Zutraulichkeit und Umgänglichkeit eines Pfarrers, der mit seinem Fahrrad zu den schwarzen Schafen seiner Gemeinde fährt, „in 3 Monaten aus seinem Büro eine Müllhalde macht“ (Folge 2) und auch schon mal von Warenschieber Albert für 100 Mark Kaviar kauft (Folge 5). Bei alledem erweist sich Henning Schwarz, wie bereits der Titelsong zur Serie ankündigt, nicht als „Held“, sondern als ein Mann mit Ecken und Kanten, der sich durch seine persönlichen Qualitäten auszeichnet, durch Verständnis, Wahrhaftigkeit, Liebe und Geduld. Schwarz gewinnt seine Anerkennung – den symbolischen Heiligenschein im Vorspann jeder Folge – nicht durch die routinemäßige Erfüllung der Priesterpflichten, sondern durch seine aufrichtige Menschlichkeit. „Ob Prostituierte oder Hausfrau, Banker oder Handwer-

⁹ M. HONERVOGT, Bordelle, Kirchturm, Wolkenkratzer, in: Der Sonntag (Nr. 9, 27. 2. 1994) 28.

¹⁰ M. KAPPEL, Schwarz greift ein (Köln 1994) 17. Dem Roman zur SAT 1-Serie liegen Folge 1 und Folge 4 zugrunde; nachfolgende Verweise im Text, ebenso die Zitate aus den übrigen Folgen.

¹¹ Regisseur G. STEINHEIMER im Trailer (=Tr) zur SAT 1-Serie, der vor und nach der Erstaussstrahlung des Pilotfilms mehrfach eingespielt wurde.

ker, Kinder oder Alte“, so der Schauspieler Klaus Wennemann über seine TV-Rolle – „im Mittelpunkt (steht) für Pfarrer Schwarz immer der Mensch.“¹²

Schwarz ist folgerichtig kein Vertreter einer akademisch-wissenschaftlichen Theologie. Seine Tätigkeit erwächst nicht aus abstrakt-begrifflichen Erwägungen über theologische Lehrsätze und kirchliche Überlieferungen. Die Arbeit des TV-Pfarrers Schwarz führt vielmehr weg von theologischer Spekulation über Gott und die Welt und hin zur alltäglichen Wirklichkeit seiner Gemeinde. Dazu fügt sich, daß der TV-Pfarrer Schwarz sein Amt und seine besondere Sendung nicht „von oben“ her bestätigt sieht, sondern die Zustimmung und das Vertrauen „von unten“ her sucht. Schwarz steht nicht isoliert in der Kirche und außerhalb der Gemeinde. Er spricht die Sprache seiner Gemeinde im Rotlichtbezirk, „die Sprache dieser von Gott verlassenen Gegend“ (16). So ist Henning Schwarz kein Exponent einer Theologenkirche, kein Prediger, der sich von seiner Umwelt abheben will, sondern eine volksnahe Persönlichkeit, ein „Seelsorger, der (die Gemeinde) versteht“ (ebd.) und mit seinem Mitfühlen, Mitleiden und Mitfreuen auf die Menschen zugeht.

Die Arbeit von TV-Pfarrer Schwarz zielt auf praktische Wirksamkeit in der Welt. Er will „einen bescheidenen Beitrag leisten, daß die Welt ein bißchen gerechter wird“ (Folge 12). Hier liegt Pfarrer Schwarz ganz auf einer Linie mit seinen TV-Vorgängern. Pfarrer Wiegandt setzte sich für einen Deserteur ein, Pfarrer Kempfert stritt tapfer für den Erhalt von Arbeitsplätzen in seiner Gemeinde, und Pfarrerin Lenau bemühte sich offen um Probleme mit Asylanten. Ähnlich geht Pfarrer Schwarz „mit frischen Ideen“ (16) und unkonventionellen Methoden seine „Fälle“ an. Er kämpft gegen einen Spekulant, der billige Mietwohnungen in teure Appartements umwandeln will (Folge 5), er geht dem Verdacht der Sterbehilfe nach (Folge 7), holt eine Prostituierte aus dem Milieu heraus (Folge 2), kümmert sich um ein Findelkind (Folge 10) und um einen heruntergekommenen Ex-Fußballstar (Folge 11) und versucht schließlich, einen Mörder zu einem polizeilichen Geständnis zu bringen (Folge 14).

Bei all diesen Aktivitäten beweist sich Christsein für Pfarrer Schwarz in einer Lebenspraxis, die auf Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit und Barmherzigkeit gerichtet ist. Wir müssen, so predigt der TV-Pfarrer anlässlich einer Beerdigung, „jede Chance nutzen, aufeinander zuzugehen und den anderen zu verstehen, auch wenn er sich schuldig gemacht hat. Alles andere führt ins Chaos“ (Folge 5). In einer Welt der Indifferenz und Abgestumpft-

¹² Zit. in SCHWAB, Glaube nur für Minderheiten? 52.

heit, in der Mitleid ein fremder Begriff geworden ist, tritt Schwarz so als ein „Heiliger“ auf, der zur Vermenschlichung der Wirklichkeit beiträgt. „Jede Art von Gewalt bringt neuen Haß in die Welt“, verkündet der TV-Pfarrer (Folge 5). „Wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen“ (Folge 11). Solche Aussagen haben eine Doppelfunktion. Sie vermitteln moralische Normen in einem Milieu, in dem alle Wertmaßstäbe verlorengegangen sind, gleichzeitig begründen sie eine praktisch-soziale Ethik, die all jenen gilt, „die auf ihrem Weg die Orientierung verloren haben und unserer Hilfe bedürfen“ (Folge 6). Im Zeichen dieser Ethik führt Schwarz einen indischen Asylanten und seinen deutschen Freund wieder zusammen (Folge 5), löst die Eheprobleme eines Deutschlehrers, der mit dem Seitensprung seiner Frau nicht fertig wird (Folge 8) und bringt einen „Mann ohne Namen“, der sein Gedächtnis verloren hat, dazu, mit seiner kriminellen Vergangenheit zu brechen (Folge 6).

Mit solchen TV-Happy Ends kommt die Serie den Erwartungen all jener Zuschauer entgegen, die, so der ZDF-Redakteur Josef Göhlen in einer wichtigen These zum Erfolg kirchlich-religiös geprägter Fernsehsendungen, via Bildschirm „positive menschliche Regelungen von Problemen“ vorgeführt sehen wollen¹³. Daß die SAT 1-Serie solche „Regelungen“ vorführt, spricht für das offensichtliche Bemühen, „positive Lebensgrundsätze zu vermitteln“ und bestätigt, daß „diese Gattung der Unterhaltungskunst doch besser (ist) als ihr Ruf“¹⁴. Gleichwohl wurde die SAT 1-Pfarrerserie von strenggläubigen Katholiken vielfach mit ernsten Vorbehalten aufgenommen. Man vermißte eine ausgewogene Darstellung kirchlicher Lehre und Praxis und beklagte allenthalben die „realitätsferne“, „geschmacklose“ „Diffamierung“ und „Verzeichnung des Priestertums“¹⁵. Solcher Kritik ist zunächst die Einsicht des „wahren“ Pfarrers der Frankfurter Rotlichtgemeinde, Michael Maric, entgegenzuhalten. „Es ist eben ein Film“, erkennt Maric leicht resignierend angesichts der schier unlösbaren Probleme im Bahnhofsviertel¹⁶. Eine Fiktion also, die zwar mit Realitätsanspruch auftritt, aber dennoch ein imaginatives Werk ist und als ein solches nicht als theologischer Diskurs oder dogmatische Abhandlung auszuwerten ist. Die Verwechslung von Fiktion mit Theologie oder Morallehre ist vor allem in einem Genre unangebracht, in dem der Zuschauer Spannung, Sensation und Zerstreuung sucht. So läuft die TV-Serie „Schwarz greift ein“ unter der Bezeichnung „Krimiserie“ und ist Unterhaltung, kein theologischer Traktat.

¹³ Ebd. 51.

¹⁴ Ebd. 52.

¹⁵ E. HAAS, Schwarz, in: Der Sonntag (Nr. 9, 27. 2. 1994) 21.

¹⁶ HONERVOGT, Bordelle, Kirchturm, Wolkenkratzer 28.

Mit der Anpassung an das zunehmende Unterhaltungsbedürfnis beim Publikum wollen die Macher der SAT 1-Serie jedoch keineswegs harmloser Oberflächlichkeit und popularisierender Verwässerung das Feld überlassen, sondern bewußt über die bloße Unterhaltung hinausgehen und religiöse Themen vertieft gestalten¹⁷. Nachdem mehrere Versuche der privaten Anbieter, kirchliche Themen in Info-Sendungen, Streitgesprächen und Bibelratespielen publikumswirksam zu gestalten, gescheitert sind, setzt SAT 1 nunmehr gerade auf die massenwirksame Unterhaltung als Vermittlungsmöglichkeit für die Thematik „Kirche – Religion“. Im Blick auf diese Eigenart der Unterhaltung ist die SAT 1-Pfarrerserie daher sehr wohl auf ihre kirchlich-religiösen und theologischen Inhalte zu befragen. Dabei ist zunächst auffällig, daß die Vermittlungskategorie der Unterhaltsamkeit Ausdruck eines welthaltigen und lebensrelevanten Glaubens ist. Hierzu nutzen die Macher der Serie wiederholt stereotype und schematisierte TV-Plots. Die Serie kontrastiert immer wieder die Welt der Kirche mit der brutalen Realität der Verbrechenswelt, um so gerade die für den TV-Pfarrer eigentümliche Lebensrelevanz seines priesterlichen Glaubens herauszustellen. „Wir sind hier nicht in der Kirche, Herr Pfarrer“, äußert ein skrupelloser Bauspekulant gegenüber Schwarz. „C'est la vie“ (Folge 5). „In der Kirche wird gebetet, hier draußen wird gehandelt“, betont ein anderer Krimineller (Folge 3). Der Glaube des Priesterdetektivs Schwarz ist jedoch gerade auf die Welt des „hier draußen“ gerichtet. Als Schwarz von seiner Freundin aus Polizeitagen den Rat erhält, „in der Kirche zu bleiben“ und „den Frieden zu genießen“, führt er sie auf das Dach eines Hochhauses, deutet auf die vor ihm liegende Stadt und bekennt: „Das ist mein zu Hause. Da wohnt meine Familie“ (Folge 12).

Der auf das „hier draußen“ gerichtete Glaube des Priesterdetektivs ist nicht eine intellektuelle Übung oder ein begriffliches Konstrukt, sondern ein Erfahrungsglaube, der vor dem Hintergrund einer verrotteten Welt steht, einer Welt voll von Verbrechen: Vergewaltigung, Betrug, Schiebung, Erpressung, Mord. Wer sich dieser Wirklichkeit stellt, der wählt, so der Titelsong der Serie, einen Weg des „Kampfes“ und muß sich zunächst ganz im unmittelbar Vorfindlichem behaupten. Aber für die Spielregeln dieses „Kampfes“ gilt: „Gott ist es egal, aus welcher Ecke man ihn ruft, wenn man ihn nur ruft“ (Folge 14). Wer so – wie der TV-Pfarrer – nach Gott ruft, weiß um die Abgründe und Nöte der menschlichen Natur und geht im Geist der Nächstenliebe auf den Mitmenschen zu. Und wer so einem lebensrelevanten

¹⁷ Vgl. die Äußerungen des SAT 1-Medienbeauftragten in der Medienshow Parlazzo (West 3, 2. 3. 1994).

ten Glauben folgt, der Gott unter den Menschen selbst sucht, der wird „immer wieder reingezogen“, „auf der Straße, an der Basis“ (Tr).

Einen solchen Pfarrer „an der Basis“, meint der Schauspieler Rainer Grenkowitz, Darsteller des Hauptkommissars Reiner Berg, über die TV-Figur Henning Schwarz „kann sich jeder für die Kirche nur wünschen“ (Tr). Und tatsächlich, in einer Zeit des Exodus der Priester aus dem Priesterstand, in der Eugen Drewermanns dickleibige Studie „Kleriker“ (1989) das „Psychogramm“ der einst so idealisierten Geistlichen als „Schablonenexistenz“ beschrieben hat, verleiht die Serie mit diesem Konzept dem Priester zweifellos wieder ein positives gesellschaftliches Rollenbild. Vor dem Hintergrund des vielbeschworenen „pastoralen Notstands“ vermag die TV-Serie darüber hinaus das heute vorherrschende Grundmißtrauen gegen alles Amtliche und Unpersönlich-Institutionelle abzubauen, indem sie die Priestergestalt gerade nicht als bevollmächtigten Funktionsträger der Amtskirche vorstellt. Das „Persönliche“ des Priesters wird vielmehr gegen das „Amtliche“ als Teil eines bürokratisch-verwalteten Apparats ausgespielt, den Schwarz mit seinen unkonventionellen Methoden – man denke etwa an die spontane Anwerbung der Pfarrsekretärin Rita Blum (Folge 2) – immer wieder unterläuft. So erscheinen der Küster und Mitglieder des Gemeinderats bezeichnenderweise als Vertreter eines ins Offiziöse gewendeten Christentums. Dieses veräußerlichte Christentum konzentriert sich über Gebühr auf die administrative Seite der Kirche und versteift sich auf kultisch-kirchliche Gebräuche, die die Serie als Ausdruck einer lauen, formellen Frömmigkeit entlarvt, wie sie in der TV-Wirklichkeit vom Kirchenvorstand Dr. Vogel verkörpert wird. Schwarz dagegen lehnt jegliche Dogmatisierung und Formelhaftigkeit einer ins Äußerliche gewendeten Kirche ab. Sein „Antoniuskirchlein“ erscheint ihm zunächst „grau und glatt und abweisend wie ein hochmütiges Denkmal. ... Der Jahrhundertwendebau, außen von distanzierender Würde, war im Inneren nach dem Zeitgeschmack prahlerisch bemalt“ (100–101). Schwarz jedoch verschanzt sich gerade nicht im „abweisenden Frieden“ der „Institution“ Kirche, sondern stellt sich als Vertreter einer lebensrelevanten Kirche vor, die „Antworten“ sucht für die, die „im gottlosesten Teil (einer) gottlosen Stadt leben“ (100, 122).

Mit solchen Äußerungen will der Privatsender SAT 1 die Serie bewußt als religiöse Propaganda für jene breite Öffentlichkeit anlegen, die dem volkskirchlichen Credo folgt: „Ich bin kein Kirchgänger, aber ich habe meinen eigenen Glauben.“ Gleichwohl bleibt der angestrebte Werbeerfolg für die Kirche fragwürdig. „Mit der Kirche war ich fertig – bis ich diesen Krimi sah.“ – Das bleibt „Wunschdenken“, schreibt Johannes Becher

abschließend in seiner Fernsehkritik zu „Schwarz greift ein“¹⁸. Mit Recht, denn um Sympathiepunkte für die Kirche zu sammeln wurden kirchliche Lehre und Praxis und nicht zuletzt die Qualität der Kirche als Sakrament zu wenig transparent. Als Gemeinschaft der Gläubigen war die Kirche letztlich 14 Folgen lang zu sehr im Hintergrund. Darüber hinaus bleibt festzuhalten, daß das von der TV-Serie vermittelte Priesterbild dem Zeugnis der Heiligen Schrift und den Dokumenten der kirchlichen Tradition in entscheidenden Punkten nicht entspricht. Der TV-Pfarrer ist in der Serie Vertreter einer irdischen „Gerechtigkeit“, die dem Gerechtigkeitsbegriff der Kriminalisten vom Fach tiefe Menschenkenntnis und Menschenliebe voraus hat. „In mir ist nicht göttliche Weisheit“, betont der TV-Pfarrer, „aber ich liebe die Wahrheit und ich liebe die Gerechtigkeit“ (Folge 10). Bei diesem Gerechtigkeitsbegriff gerät jedoch die eigentliche Sendung des Priesters aus dem Blick. Der Priester, so ein Wort von Papst Johannes Paul II., ist „ein Geschenk für die Gemeinde, das von Christus selber kommt, aus der Fülle seines Priestertums“¹⁹. Der Priester ist damit ein „Mann Gottes“, der sich in den Dienst des Reiches Gottes stellt und hierfür „nicht von Menschen oder durch einen Menschen“ berufen wird, „sondern durch Jesus Christus und durch Gott, den Vater, der ihn von den Toten aufgeweckt hat“ (Gal 1, 1). Das Beharren der TV-Serie auf der Forderung, der Priester müsse „ein Mensch wie du und ich“ sein, drängt diese Sendung des Priesters zurück und führt zu einem verzerrten Bild priesterlicher Existenz. Völlig in den Hintergrund rückt, daß der Priester in besonderer Weise in die Nachfolge Christi gerufen ist. Das Gesendetsein durch Jesus Christus selbst bedeutet dabei, daß das, worum es in der Existenz des Priesters im tiefsten geht, nicht vom Priester zu „machen“ oder zu „leisten“ ist. „Ich tue nichts im eigenen Namen“, bekennt der johanneische Christus, „sondern sage nur das, was mich der Vater gelehrt hat. Und er, der mich gesandt hat, ist bei mir, er hat mich nicht allein gelassen . . .“ (Joh 8, 28 f.). Das Arbeitsfeld des Priesters ist entsprechend eigentlich Gottes Werk und Acker (vgl. 1 Kor 3, 9). Im Gegensatz dazu machen die detektivische Betriebsamkeit und der menschlich engagierte Aktionismus des TV-Pfarrers Henning Schwarz vergessen, daß Gott selbst in Jesus Christus in der dienenden Hingabe des Priesters zu Wort kommen will.

Der Priester ist wie Paulus „Gesandter an Christi Statt (2 Kor 5, 20). Die eigentliche Mitte des Priesterseins ist somit die „Repräsentation“ Christi.

¹⁸ J. BECHER, Schwarz greift ein, in: Der Sonntag (Nr. 7, 13. 2. 1994) 27.

¹⁹ Papst Johannes Paul II., Gründonnerstagsbrief 1979, zit. in G. GRESHAKE, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes (Freiburg-Basel-Wien 1982) 74.

Diese „Repräsentation“ spiegelt das Verhältnis Gott-Jesus Christus, für das das Wort Jesu gilt: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14, 9). Von hier aus wird auch der Priester als „Mitarbeiter Gottes“ (2 Kor 6, 1) auf analoge Weise „Vikar“ Christi und Werkzeug seines Heilshandelns. Diese Aufgabe, diese „Repräsentation“ Christi betrifft den ganzen Lebensvollzug mit existentiellen Konsequenzen. Sie fordert „tägliche Lebenshingabe“ – „tägliches Sterben“ (1 Kor 15, 31) in Hingabe an die Christusnachfolge. Aus dieser Haltung der Hingabe, der Verbundenheit mit dem Herrn versucht der Priester, Menschen auf den Weg der Nachfolge zu bringen. In der gedrängten Erledigung von „Fällen“, in der „Statisten“-Rolle des TV-Pfarrers vor der Gemeinde ist dieser Horizont jedoch aufgegeben und führt nicht mehr zum Eigentlichen.

Der Priester „repräsentiert“ Christus „nicht primär kraft seiner persönlichen Begabung und Tüchtigkeit, sondern kraft seines durch Weihe übertragenen Amtes“ – eines Amtes, das von Christus selbst her begründet ist²⁰. Ein so verstandenes Amt ist jedoch nicht an die „Persönlichkeit“ und das „Können“ eines bestimmten Menschen gebunden. Es ist „größer“ als die menschliche Wirklichkeit, durch die es sich mitteilt. In der TV-Wirklichkeit dagegen wird diese Eigenart des priesterlichen Amtes ganz durch die Persönlichkeit des Amtsträgers ersetzt. Der TV-Pfarrer ist, wie der SAT 1-Regisseur Bodo Fürneisen betont, als Figur konzipiert, „die ich jede Woche gerne wiedersehe“ (Tr). Pfarrer Henning Schwarz überzeugt und lädt zur Identifikation ein, weil er als Persönlichkeit ankommt. Diese Identifikation geschieht mit der Persönlichkeit des Priesters selbst. Damit bleibt jedoch außer acht: „Wenn der Priester mit seinem Dienst ‚ankommt‘ bei den Menschen, dann ist es zuerst und eigentlich Gott, der sein Handwerk durch seinen Beauftragten als neuen Mit-Arbeiter zum Ziel bringt.“²¹ Gerade diese Dimension des priesterlichen Dienens kommt in der TV-Serie nicht zum Tragen. Nie wird spürbar, daß der Dienst in der Gemeinde als Dienst für Gott geschieht. Priesterliche Spiritualität wird vielmehr ersetzt durch priesterliche Betriebsamkeit, einen detektivischen Aktionismus, der das Priesteramt publikumswirksam „verkauft“ und das Religiöse zu einer TV-Zutat ohne Substanz macht.

Der Priesterdetektiv

Henning Schwarz ist ein Pfarrer im Dienste der Verbrechensaufklärung mit herausragender kriminalistischer Kompetenz. Die TV-Serie, als Kri-

²⁰ GRESHAKE, Priestersein 63.

²¹ R. SCHULTE, Mitarbeiter Gottes, in ders. (Hrsg.), *Leiturgia – Koinonia – Diakonia*, FS für Kard. König (Wien-Freiburg-Basel 1980) 427.

minalreißer konzipiert, stellt Pfarrer Schwarz provokativ in den Dunstkreis der Kriminalität und präsentiert ihn gar als eine Art Milieuschnüffler. Diese Konzeption eines detektivischen Pfarrers, eines Pfarrers mit Vergangenheit, der seine Knarre mit der Kutte vertauscht hat, gehört seit Gilbert Keith Chestertons „Father Brown Stories“ um einen geistlichen Meisterdetektiv zu einem festen Motiv in der Gattung der „Priesterromane“²². Vor dem Hintergrund einer christlichen Anthropologie verlieh Chesterton seinen Kriminalgeschichten einen metaphysisch-theologischen Gehalt. In der Gestalt jenes untersetzten, rundlichen Landpfarrers Brown mit seinem schäbigen Regenschirm und schwarzen Hut schuf Chesterton eine eigentümliche Verbindung von Verbrechenpsychologie und katholischer Moraltheologie, die den „behördlichen“ Kriminalisten ein christliches Verständnis von Sünde und Verbrechen gegenüberstellte.²³

So wie Chesterton seine Detektivgeschichten um Pater Brown als „heimliche“ Theologie konzipierte, erhält die Form der Kriminalgeschichte auch in der TV-Serie „Schwarz greift ein“ eine theologische Relevanz. Die Arbeit von Henning Schwarz als Priesterdetektiv ist religiös motiviert. Als Hauptkommissar kam Schwarz „immer zu spät“ und konnte den „Kreislauf“ des Verbrechens nicht durchbrechen (Folge 12). Jetzt möchte er „eher eingreifen“ (Tr) und „Verbrechen verhindern“ (Folge 12). Es geht Schwarz bei diesem „Eingreifen“ nicht um Strafe und Rache, sondern um Nächstenliebe und um die Wandlung des Menschen zum Guten. So durchbricht er immer wieder die Formel „Einmal Knacki, immer Knacki“ (Folge 3) und betont gegenüber Menschen mit krimineller Vergangenheit: „Es gibt nicht nur eine Vergangenheit, es gibt auch eine Zukunft“ (Folge 6). Und wer diese Vergangenheit hinter sich lassen und den Weg der Umkehr einschlagen will, der darf gewiß sein: „Gott wird (ihn) verstehen“ (Folge 14).

Bereits der Pilotfilm zur Serie läßt diese Thematik der Umkehr und Reue eindringlich durchscheinen anhand eines äußeren Handlungsverlaufes, der auf einen „Showdown“ zustrebt: Henning Schwarz, der als Kriminalbeamter im Frankfurter Bahnhofsviertel vor zehn Jahren einen jungen Geiselangster erschoss, dann den Dienst hinwarf, um katholischer Priester zu werden, kehrt in eben dieses Viertel mit Gebetbuch und Talar zurück und trifft auf den entlassenen Bruder und Komplizen des

²² Vgl. H. BECHER, Priestergestalten in der Romanliteratur der Gegenwart, in: Stimmen der Zeit 153 (1953/54) 345–355.

²³ Vgl. W. W. ROBSON, Father Brown and Others, in: J. SULLIVAN (Hrsg.), G. K. Chesterton: A Centenary Appraisal (New York 1974) 58.

erschossenen Gangsters. Auf dem Friedhof kommt es zum „Showdown“ zwischen dem Ex-Kommissar und dem entlassenen Strafgefangenen, der „Auge um Auge“ Rache nehmen will. Doch der Rachegeanke wird außer Kraft gesetzt, als der in letzter Sekunde überwältigte Strafgefangene durch Schwarz dem polizeilichen Gewahrsam entrinnt. „Einmal muß Schluß sein“, versucht Schwarz dem Hauptkommissar klarzumachen (143). Der Täter „bereut. . . . Ziehen wir einen Schlußstrich . . .!“ (144). Damit ist der religiöse Horizont des zukünftigen Priesterdetektivs Henning Schwarz abgesteckt. Schwarz will nicht in erster Linie Kriminelle stellen und nach polizeilichem Recht den Behörden zur Bestrafung übergeben. Die Gerechtigkeit des Priesterdetektivs ist kein behördliches Richten und Urteilen. So zeigt Schwarz einen jungen Mann, der sich der versuchten Erpressung schuldig gemacht hat, bewußt nicht an, sondern „verurteilt“ ihn zur Betreuungsarbeit im Jugendlager der Gemeinde (Folge 12). Die Rolle des Priesterdetektivs ist demnach nicht, mit gelehrten Deduktionen und Indizienschnüffelei, den Verbrecher zu stellen und zu überführen, sondern ihm zu vergeben und sich seiner anzunehmen. Schwarz empfindet „keine Abscheu“, sondern „Mitleid“ (180). Dieses menschliche Annehmen ist der Ort, an dem der Kommissar zum Priester wird, zu einem geistlichen Detektiv, der nicht alttestamentarische Rache sucht, sondern der neutestamentlichen Forderung nach Vergebung folgt. So „siegt“ in der Serie immer wieder „Barmherzigkeit über Gerechtigkeit“ (Folge 5).

Hinter dieser „Moral“ und der Verbindung von Schwarz' Detektivarbeit mit seinem Priestertum stehen jedoch stereotype Konstruktionen menschlicher und religiöser Wirklichkeit. Die TV-Wirklichkeit kreist um den Kampfplatz des „Gut und Böse“ und enthüllt dabei die reale Gegenwart des Bösen. Das Böse, so der schematische Tenor der Serie, befindet sich mitten unter uns, aber es ist erkennbar und so vom „Guten“ deutlich unterscheidbar. Vor diesem Hintergrund wird die Pfarrergestalt als Verkörperung des Guten „aufgebaut“, als „Medizinmann, der das Übel geradezu wittert, das die Gesellschaft schädigt, und der es gnadenlos verfolgt durch alle seine Masken . . .“²⁴ Voraussetzung für diese Rolle des Priesterdetektivs als „Medizinmann“ ist, daß er das jeweils „Gute“ und „Böse“ eindeutig ausmachen kann. Die Serie verleiht dem Priesterdetektiv hierzu jenen detektivischen Spürsinn und jene geistliche Intuition, die nötig sind, um den eigentlichen „Bösewicht“ dingfest zu machen – gegen einen zynischen Hauptkommissar, der, unermüdlich rackernd und überarbeitet, stets auf der falschen Fährte ist und von einem

²⁴ J. SYMONS, Am Anfang war der Mord (München 1972) 17. Vgl. U. SCHULZ-BUSCHHAUS, Formen und Ideologien des Kriminalromans (Frankfurt 1975).

brillanten geistlichen „Spürhund“ immer wieder vorgeführt wird (vgl. Folgen 3, 5, 8, 9, 11).

Gegen das „Böse“ und seine Vertreter auftreten, heißt in der Serie Wahrheit und Recht wiederherstellen, Ordnung schaffen und zurückkehren in einen idealisierten Zustand, in dem die göttliche „Gerechtigkeit“ sieghaft bleibt und das biblische Motto gilt: „Wenn die Sünder dich locken, folge ihnen nicht . . .“ (59). Im Zeichen dieses Mottos wird der TV-Pfarrer zu einer charismatischen Gestalt, „die etwas Heiles oder Heilendes repräsentiert. Der Talar ist dazu das äußere Zeichen.“²⁵ Die theologischen Implikationen sind an dieser Stelle eindeutig. Die TV-Serie liefert einen religiösen Ersatz, sie setzt den Priesterdetektiv als Repräsentanten verbindlicher moralischer Werte ein und weist ihm Aufgaben zu, die heute viele in einer gottlosen Welt nicht mehr gelöst sehen: die Bestrafung des Bösen und die Durchsetzung des Guten.

Für die Darstellung dieser Aufgaben greift die Serie auf zwei feste Komponenten zurück: die manichäische Polarisierung der Welt in Gut und Böse sowie die schematische Stilisierung der Gestalten nach moralischen Kriterien, die vielfach auf Kosten der psychologischen Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit geht und eine Entwicklung des Charakters in der Regel ausschließt. So grenzt die schematische Darstellung der „Bösewichter“ der Serie, wie etwa des skrupellosen Bauspekulanten Dietrich (Folge 5), oft an eine Karikatur. Gerade dieser Schematismus ermöglicht dem Zuschauer jedoch, um so bereitwilliger der bischöflichen „Belobigung“ von Pfarrer Schwarz im Abspann jeder Folge zuzustimmen: „Alle Achtung Henning!“ ruft der TV-Bischof Günter Strack anerkennend, „wie du den Gangstern das schmutzige Handwerk gelegt hast!“ (Folge 13). Den „guten Gangstern“ dagegen, wie dem Mörder aus edlen Motiven in der letzten Folge der ersten Staffel, fühlt sich Schwarz „verpflichtet“ (Folge 14). Er weiß instinktiv, daß er es hier nicht mit „schlechten Menschen“ zu tun hat (144). Für die wahren Gangster jedoch wird der Priesterdetektiv zum allwissenden Richter und Vollstrecker eines vorweggenommenen Weltgerichts: „Da wird es kein gemalter Teufel sein, der ihnen die Hölle heißmacht“ (Folge 13).

Die große Zustimmung, die die Serie vom TV-Publikum erfahren hat, erklärt sich ganz entscheidend damit, daß diese „Moral“ dem Harmoniebedürfnis breiter Publikumsschichten genau entspricht. So kommt Josef Göhlen zu dem Schluß, daß, ungeachtet einschlägiger Lamentationen über

²⁵ SCHWAB, Glaube nur für Minderheiten? 51.

eine entchristlichte, entgöttlichte Welt, im TV-Publikum „die Sehnsucht nach religiösen und ethischen Normen trotz Säkularisierung noch immer vorhanden“ sei²⁶. Diese „Sehnsucht“ erfüllt sich in der SAT 1-Serie in dem schlichten Gebot, kein „blindes Auge“ zu haben „gegenüber den Ungechtigkeiten dieser Welt“ (Folge 10). Hierfür liefert der Priesterdetektiv keinen Katechismus, sondern die vorgelebte Aufforderung, an der Vermenschlichung einer Welt mitzuarbeiten, die durch Verrohung, lieblose Indifferenz und Abgestumpftheit gekennzeichnet ist. Mit dieser Aufforderung wird die Serie letztlich eine Ersatz-Religion und zum Spiegelbild der menschlichen Sehnsucht nach einer sinnerfüllt geordneten Welt und der Hoffnung, daß das Gute am Ende den Sieg davonträgt.

Unbestritten ist, daß das Glaubensbekenntnis, das hinter der kriminallistischen Tätigkeit des TV-Pfarrers steht, via Bildschirm durchaus publikumswirksam christliche Kategorien der Nächstenliebe, Umkehr und Reue vermittelt. Aber man wird trotz allem den Verdacht nicht los, daß der Glaube hier nur auf Emotionen gerichtet ist und im Grunde folgenlos bleibt. Und man kann sich durchweg des Eindrucks nicht erwehren, daß in der Serie der Versuch einer Transzendierung menschlicher Not nicht mehr in Richtung auf Gott gewagt wird, sondern im Grunde auf der Basis eines Humanismus verbleibt, in dem die Rede von Gott klischeehaft und plump wirkt, in Äußerungen wie: „Ich denke, er weiß alles. Aber er sagt nicht alles“ (Folge 12). Dem entspricht, daß der TV-Pfarrer immer wieder versucht, mit dem Grundproblem der Sünde und der Schuld durch soziale, polizeiliche und mitmenschliche Maßnahmen fertig zu werden (vgl. Folge 14). Diese Maßnahmen weisen den Sünder auf sich selbst zurück und öffnen das Leben gerade nicht auf ein Transzendentes hin, sondern begründen vielmehr ein innerweltliches Ethos. Die Wirklichkeit wird damit in erster Linie ethisch, nicht religiös erfüllt.

Dazu fügt sich, daß die von der Serie angestrebte religiöse Dimension von kriminell-spannenden Handlungsbögen zumeist verdrängt wird. Viele Folgen der Serie kommen ganz ohne religiösen Bezug aus. Der TV-Pfarrer bleibt dabei durchweg das, was er in einer anderen TV-Serie schon immer war, ein „Fahnder“, und bis zuletzt „glaubt man ihm eher den Colt unter der Soutane als ein Gebet auf den Lippen“²⁷. Daß Schwarz als Priester auftritt, erscheint bezeichnenderweise keineswegs zwingend. Der ehemalige „Fahnder“ Klaus Wennemann strahlt wenig von einem Priester aus und verrät in manchen Folgen seine eigentliche Identität: „Wer sind sie

²⁶ Ebd.

²⁷ K. MOSE, Unter dem Talar steckt immer noch der Fahnder, in: Hörzu (4. 3. 1994) 104.

eigentlich?“ will ein Hotelangestellter wissen. „Hauptkommissar Schwarz. Scheiße, Pfarrer Schwarz“, lautet die hektische Antwort (Folge 14). Auch andere TV-Mitspieler nehmen Schwarz seine Rolle als Priester nicht ab. „Sie sind im Prinzip kein Pfarrer“, beobachtet ein Vertreter der Gangsterwelt. Sie sind „ein verdeckter Kriminaler. Pfarrer spielen müssen Sie noch lernen“ (Folge 12).

Daß der TV-Pfarrer vorwiegend nur „Privatdetektiv spielen“ will (Folge 8), verrät bereits der Plot vieler Folgen, der in der Regel in der Nähe eines „Whodunit“ verbleibt. Nicht die Vieldeutigkeit menschlicher Motive und menschlichen Schicksals steht in der Serie im Vordergrund, sondern das Rätsel der kriminellen Tat – Wer war's und wie kann der Täter zur Strecke gebracht werden? Das menschliche Drama der Sünde und des Bösen wird damit auf ein in jeder Folge immer wieder lösbares Rätsel reduziert nach dem festen Handlungsschema von Motivierung, Ausführung und Entdeckung der Tat. Entsprechend werden Verbrechen, Sünde und Tod in der Serie nicht als menschliches Schicksal behandelt, das existentiell zu erleben und erleiden ist. Im Vordergrund steht das Verbrechen und dessen Aufklärung durch rationale Analyse und einen geistlichen Spürsinn, der der herkömmlichen Polizei-Intelligenz immer wieder zuvorkommt. Aber bei alledem sind Tod, Verbrechen und Sünde keine Wirklichkeit, die den Priesterdetektiv existentiell angeht und erfaßt. Der Priesterdetektiv leistet nicht seelischen Beistand, sondern gibt Proben seines Spürsinns und seiner detektivischen Neugier. Der Priesterdetektiv ist bezeichnenderweise oft „schlimmer als die Polizei“ (149, vgl. Folge 13), und der Hauptkommissar meint anerkennend zu Schwarz: „Ich bewundere immer noch deine Kombinationsgabe“ (Folge 11). Dort aber, wo der Priesterdetektiv nur noch als „Schnüffler“ auftritt (Folge 11) und wo Schuld und Sünde den geistlichen Detektiv nicht mehr existentiell berühren, hat der Priesterdetektiv sein Priestertum letztlich ausgespielt.

Don Camillo ohne Mission

Die TV-Version eines geistlichen Detektivs ohne Berührungsängste spiegelt die tiefgreifenden Veränderungen der priesterliche Stellung, die sich seit den Reformbemühungen des II. Vatikanischen Konzils zugetragen haben. Das Konzil richtete den priesterlichen Dienst ausdrücklich auf den Dialog mit der modernen Gesellschaft und ihren Werten aus. So heißt es im Priesterdekret des II. Vatikanischen Konzils: „Um Geist und Herz der Zuhörer zu erreichen, darf man Gottes Wort nicht nur allgemein und abstrakt darlegen, sondern muß die ewige Wahrheit des Evangeliums auf

die konkreten Lebensverhältnisse anwenden.“²⁸ Diese besondere Form der „Anwendung“ wird von der TV-Serie zweifellos anschaulich gemacht. Das detektivische Priestertum von Pfarrer Schwarz durchbricht gezielt die Vorurteile, mit denen die zumeist als weltfremd eingeschätzte Lebensform des Priesters vom Publikum belegt wird. Das Hauptarbeitsfeld des TV-Pfarrers Henning Schwarz ist nicht die Seelsorge, der Gottesdienst, die Krankenbesuche oder die Beicht-, Trauer- und Brautgespräche, sondern die Auseinandersetzung mit der alltäglichen rauen Wirklichkeit – außerhalb der Kirchenmauern und zumeist bewußt an den festen und „treuen“ Gemeindemitgliedern vorbei. So nimmt sich der TV-Pfarrer gleich im Pilotfilm die schwarzen Schafe sofort vor und läßt die Schäfchen der Gemeinde warten. In einer anderen Folge wird er ein Gemeindemitglied kurz am Telefon los, um ein Gespräch mit einem Milieu-Insider in einer Striptease-Bar zu führen (Folge 2). Die „Heiligkeit“ des TV-Pfarrers wird entsprechend nicht gewirkt durch Gebet, Meditation und die Vermittlung geistlicher Erfahrung – nur in zwei Folgen zeigt die Serie ihren TV-Pfarrer kurz im Gebet – sondern durch weltliche Arbeit, die eine unheile Welt ein Stück weit „heil“ zu machen versucht.

Diese Darstellung eines Priesters in einer unheilen, zerrütteten Welt hat große literarische Vorbilder. Das wohl bekannteste ist die Gestalt des Kaplan von Abricourt aus Georges Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers“ (1936). Jener lebensfremde, verarmte und von Selbstzweifeln gequälte Landpfarrer blickt in einen Abgrund von Stumpfsinn, Mittelmäßigkeit und religiöser Indifferenz – eine trostlose Gottlosigkeit ohne Hoffnung. Umgeben von einem bäuerlichen Gewohnheitschristentum, enttäuscht über seine Ohnmacht als Seelsorger und seine eigene Armseligkeit wird jedoch dieser todkranke kleine Priester mit all seiner Einsamkeit und Angst, seinen körperlichen und seelischen Leiden ein reines Werkzeug der göttlichen Gnade. In der tiefsten Gottverlassenheit und Verzweiflung ist er der wahre Priester eines Gottes, der gerade im Scheitern menschlicher Möglichkeiten seine Gnade erweist.

Von dem Kreuzesgehorsam dieser priesterlichen Haltung ist bei dem TV-Pfarrer Schwarz nichts zu spüren. Pfarrer Schwarz kennt nicht die tiefe Unsicherheit des Glaubens, das Bewußtsein eigener Ohnmacht und Unwürdigkeit. Sein Glaube steht nicht in ständiger Anfechtung, weiß nicht um Begrenztheit, Gebrechlichkeit und menschliches Scheitern. Der Ausverkauf aller menschlichen Werte, dem der TV-Pfarrer in der erdrückenden Kriminalität seines Viertels begegnet, bleibt letztlich nur ein materiell physisches Ereignis – ein Verbrechen, das es aufzudecken und aufzuklären

²⁸ Zit. in GRESHAKE, Priestersein 171.

gilt und den Priester in keiner Weise betroffen macht. Das seelische Leiden des Landpfarrers, das existentielle Durchringen eigener und fremder Schuld ist dem TV-Pfarrer fremd. Es dominieren vielmehr flache, allzu eindeutige Vorstellungsklischees, die die TV-Gestalt zu einem jovialen „netten Onkel“ machen. „In dieser Zahnlosigkeit und einer nur oberflächlich sozialtherapeutischen Botschaft“, kritisiert Paul Ingendaay, „liegt der entscheidende Konstruktionsfehler.“²⁹ Einem Priester, dessen moralische Autorität mit der eines „Sheriffs“ verglichen wird (Folge 2), geht eben jene Existenztiefe ab, die den Priester zu einem „Mann Gottes“ macht, der nicht lediglich „über“ Gott spricht, sondern lebt, wie Gott *ist*.

Daß der TV-Pfarrer mit dem Bösen letztlich ohne jede Existenztiefe umgeht, zeigt sich am deutlichsten in der letzten Folge der Serie. Im Umgang mit dem Geständnis eines Mörders verlagert der TV-Pfarrer das Schuldproblem in den beschränkten Raum des Moralischen und banalisiert das Religiöse zu einer ethischen Glaubensanweisung. So wird in der Serie immer wieder gerade das eliminiert, was den eigentlichen spirituellen Impuls eines christlichen Priesters ausmacht: die persönliche Verbindung mit dem Herrn, die Mitarbeit am Reich Gottes und der ungeteilte Dienst hierfür aus der überwältigenden Kraft der Gottesbeziehung. Diese geistliche Orientierung mit ihrem hohen existentiellen Anspruch wird in der TV-Serie völlig vom „persönlichen Unterbau“ absorbiert. Ohne Zweifel muß der Priester für seinen pastoralen Dienst auch und gerade als Mensch überzeugen und glaubwürdig sein. Aber wo das menschliche Verhalten und die Persönlichkeit des Priesters zum Hauptmerkmal des Priesters hochstilisiert werden, wo der Priester Anerkennung findet, weil er einfach ein überdurchschnittlich „guter Mensch“ ist, gerät die eigentliche Mission des Priesters aus dem Blick: die durch den Priester vermittelte Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn.

Für diese Mission aber ist die „Persönlichkeit“ des Priesters nicht entscheidend, denn das missionarische Wirken kommt von Gott her (vgl. 2 Kor 3, 5). Eine menschlich überlegene „Persönlichkeit“, wie sie die TV-Serie vorstellen möchte, mag der Kirche Sympathiepunkte einbringen, aber dieser „Werbeeffekt“ bindet den Zuschauer eben nur an die persönlichen Qualitäten eines Priesters und läßt außer acht, daß dieser letztlich ein „Vikar“ ist und zu einer Begegnung mit Gott selbst hinführen soll. Ein solcher Priester lebt aus der Haltung der „Freude am Herrn“ (Neh 8, 10) und ist für die Gemeinde da „als einer, der dient“ (Lk 22, 27). Er lebt in dieser dienenden Existenzweise ein Leben unter dem Zeichen des Kreuzes und wird so wie Jesus der „Gute Hirte“, der die liebende

²⁹ INGENDAAY, Guter Onkel ohne Mission 28.

Zuwendung Gottes zu den Menschen verkörpert. An die Stelle dieses „Guten Hirten“ tritt in der Pfarrerserie dagegen ein Don Camillo ohne Mission.

„Die amtliche Gemeindeleitung“, schreibt Gisbert Greshake zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, „hat ihre ‚Basis‘ im menschlichen Verhalten des Pfarrers gegenüber seinen Mitmenschen. Darum gehören zum priesterlichen Dienst nicht nur Wortverkündigung, Sakramentenspendung und Leitung einer Gemeinde im engeren Sinn.“³⁰ In der TV-Serie jedoch droht sich diese „Basis“ von den letzteren Aufgaben des priesterlichen Dienstes zu verselbständigen. Diese Aufgaben werden in der Serie immer wieder zu „Nebentätigkeiten“ degradiert, an die der Pfarrer vom Küster wiederholt erinnert werden muß, wenn er seiner Hauptbeschäftigung, der Verbrechensaufklärung, nachgeht (vgl. 197, Folgen 2, 5). Die „Messen in (der) Kirche“ sind für Schwarz „Rituale“ (100), die eigentlich „dringenden Termine“ (197) kreisen um die Überführung von „Bösewichtern“, die von Schwarz als einer Art „deus ex machina“ überwältigt werden. In dieser Rolle gilt der „Don Camillo der Kaiserstraße“ (Folge 11) als „gottverdammter Idealist“ (Folge 12), nicht aber als Mittler zwischen Gott und den Menschen, der mit seinem Gott „Mauern überspringt“ (vgl. Ps 18, 30). Schwarz ist vielmehr ein Mittler zwischen und unter Menschen, die auf irdische Gerechtigkeit und Wahrheit hoffen und in dem „Mann in Schwarz“ einen Vollstrecker dieser Hoffnung sehen.

Für diese Aufgabe bedarf es nicht so sehr einer theologischen oder spirituellen Kompetenz, sondern eines untrüglichen kriminalistischen Spürsinns gepaart mit origineller Menschenkenntnis, der Schwarz zu seinen „Erfolgen“ verhilft. Diese Erfolge, die Überführung der Übeltäter, das „Ausbügeln“ menschlicher Schicksale, verleihen dem Priesterdetektiv den Charakter eines Helden mit Heiligenschein (im Vorspann jeder Folge abgebildet und im Abspann jeweils durch den TV-Bischof abgesegnet). Aber was hier bischöflich jeweils als Erfolg gefeiert wird, entspricht in keiner Weise dem „Sklavendienst“, zu dem Paulus sich bekennt, der selbst als „Sklave Christi“ seine Sendung existentiell lebte (vgl. 1 Kor 9, 19). Die bischöfliche Belobigung läßt außer acht, daß der so Gelobte letztlich ein Beauftragter sein soll, der die Stelle Christi „vertritt“ (vgl. 2 Kor 5, 20) und somit nicht aus eigener Kraft und Befähigung „Erfolge“ erzielt.

Kennzeichnend für die priesterliche Stellung ist die sakramentale Dimension. Die priesterlichen Tätigkeiten sollen Zeichen sein für das

³⁰ GRESHAKE, Priestersein 165.

Wirken Christi und seines Geistes. Bezeichnenderweise wird jedoch gerade die sakramentale Vergegenwärtigung Christi in der Feier der Eucharistie aus der Serie ganz ausgeblendet. Schwarz geht auf konkrete Aufgaben der Verbrechensbekämpfung und Verbrechensaufklärung in der Welt zu, der Gottesdienst und die Eucharistie dagegen sind seine Sache nicht. Daß gerade hier die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus zeichenhaft sichtbar wird, vermag die Serie nicht zu vermitteln, schon deshalb nicht, weil die konkrete Lebensgestaltung des TV-Pfarrers nicht auf eine eucharistische Lebenskultur angelegt ist, sondern auf die Aufgaben eines Seelenmanagers mit geistlichem Spürsinn.

Man kann den fehlenden Verweis auf sakramentale Vermittlung und den mangelnden Sinn für zeichenhafte Vergegenwärtigung laut beklagen, andererseits ist jedoch auch zu fragen, ob eine „zeichenhafte Repräsentation Christi“, wie sie H. J. Pottmeyer für das Priesteramt beschreibt, im Darstellungsbereich einer TV-Serie wirklich möglich ist³¹. Ist das zeichenhafte Sichtbarwerden der Hingabe Christi in der Eucharistie via Bildschirm überhaupt darstellbar? Hier zeigt sich ganz offensichtlich eine grundsätzliche Grenze der Darstellbarkeit, die von den Machern der Pfarrerserien unserer Tage selten kritisch reflektiert wird und weiter zu untersuchen wäre. Wer Glauben mit Hans Urs v. Balthasar als das „Sich-Halten an den Unfaßbaren“ bestimmt, der weiß, daß ein solcher Glaube nicht in Gegenständlichkeit abzubilden, sondern wesensmäßig zu leben ist³². Wer sich an das Faßbare halten möchte, der vertraue auf die Ankündigung des TV-Bischofs Günter Strack im Abspann der vorläufig letzten Folge von „Schwarz greift ein“: „Im nächsten Jahr sehen Sie Pfarrer Schwarz wieder“, und hoffe auf eine Serie um einen Krankenhaus-Pfarrer. Laut Statistik, so das Urteil namhafter Fernsehzeitschriften, müßte er eine Sehbeteiligung von 121 Prozent erreichen.

³¹ H. J. POTTMEYER, Der Papst, Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri, in: K. LEHMANN (Hrsg.), In der Nachfolge Jesu Christi (Freiburg-Basel-Wien 1980) 60.

³² H. U. v. BALTHASAR, Sich halten – an den Unfaßbaren, in: Geist und Leben 52 (1979) 246–258. Vgl. K. HILLENBRAND, Dienst an der Lebenswirklichkeit, in: DERS., (Hrsg.), Priester heute (Würzburg 1990) 202.

Der neue Katechismus der katholischen Kirche

Der alte Katechismus setzte mit einer wichtigen Frage ein: „Wozu sind wir auf Erden?“¹ Ähnlich großartig ist die erste Frage des sogenannten Heidelberger Katechismus: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?“² So zogen diese Katechismen den Leser sofort in ihren Bann. Der neue Katechismus hat keine solch gewaltige Eröffnungsfrage. Ja, er hat überhaupt nicht den Weg der vielen Fragen beschritten. Wohl aber lenkt er von Anfang an den Blick auf das, was am wichtigsten sei. Mit diesem Wichtigsten stehe alles andere in engem, organischem Zusammenhang. Von diesem Wichtigen her wird der ganze Katechismus vielleicht sogar zu etwas Einfachem, fast leicht Überschaubaren. Freilich ist es wohl gut, sich erst auf das Wichtigste vorzubereiten, gleichsam einzustimmen, um es nicht als etwas Abstraktes aufzufassen, sondern als das geheime Leben des Katechismus.

Dem Text des Katechismus vorausgestellt ist die Apostolische Konstitution „Fidei depositum“. Darin erläutert der Papst den Zusammenhang zwischen den Anliegen des Konzils und dem neuen Katechismus. Er deutet einen Zusammenhang zwischen der Theologie des Konzils und dem Inhalt des neuen Katechismus an. Im Register der zitierten Stellen nehmen die Angaben aus Konzilsdekreten einen breiten Raum ein (S. 751a–755a). Das Vaticanum II hat zweifellos die Bedeutung der Liturgie für das kirchliche Leben mit großer Kraft dargestellt. Die nachkonziliare Liturgiereform ist der einschneidendste Teil der Konzilsreformen überhaupt³. Im neuen Katechismus ist nun das Thema Liturgie ausführlich behandelt. An diesem Punkt wollen wir verweilen. Er verspricht Aufschluß darüber, wie es in Wirklichkeit bestellt ist mit dem Verhältnis des Katechismus zur Konzilstheologie.

Für einen Katechismus ist immer von großer Bedeutung, welche Hauptlehren er als Grundlage für die Darstellung benutzt. Der Catechismus Romanus hatte „die vier Grundpfeiler der großen katechetischen Tradition“⁴ benutzt: Glaubensbekenntnis, die sieben Sakramente, die Zehn Gebote, das Vaterunser. Diesen Hauptstücken sind Einleitungen vorangestellt. Der „Grüne Katechismus“⁵ hat im ersten Teil das Glaubensbekenntnis behandelt, im zweiten Teil die Lehre von der Kirche und die sieben Sakramente, im dritten Teil die Zehn Gebote, im vierten Teil

¹ Katholischer Katechismus für die Diözese Trier, 1. Frage, Trier 1894, 1.

² Der Heidelberger Katechismus, 1563, 1. Frage: (Hrsg.) O. WEBER, Siebenstern, Bd. 258, Gütersloh 1983, 15.

³ JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Vicesimus annus“ (4. Dez. 1988), n. 12: „Die liturgische Erneuerung ist die sichtbarste Frucht des ganzen Konzilswerkes.“

⁴ Katechismus der katholischen Kirche (= KKK), n. 13.

⁵ Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, 1955.

handelt er „Von den Letzten Dingen“. Der Abschnitt über das Gebet und das Vaterunser ist dem zweiten Teil eingeordnet. Im Holländischen Katechismus⁶ sind die Hauptstücke nicht mehr strukturbildend, sondern eher der Blick auf die Heilsgeschichte.

Der neue Katechismus dagegen hält sich an die vier Hauptstücke, die schon den Aufbau des Katechismus Romanus geprägt haben. Darin liegt etwas sehr Einfaches, etwas, was auch dem einfachen Katholiken erschlossen werden kann, wenn er überhaupt den ernststen Wunsch hat, in die Wahrheit seines Glaubens einzudringen: das Glaubensbekenntnis, die sieben Sakramente, die Zehn Gebote (im Zusammenhang mit dem Gebot der Liebe), das Vaterunser. Bei aller Differenziertheit hat also der Katechismus die Disziplin des Einfachen gewahrt. Die vier Hauptstücke haben ausführliche Einleitungen. Würde man diese Einleitungen weglassen, so würde ein einfaches, klar gegliedertes Glaubensbuch übrigbleiben. Vielleicht werden in der katechetischen Unterweisung die vier Hauptstücke als solche besonderes Gewicht erlangen.

Was ist also der Leitgedanke des ganzen Katechismus, sein geheimes Leben? Das ist ausgesprochen in der Apostolischen Konstitution „Fidei depositum“. In Nummer 2 ist ausdrücklich vom Leitgedanken des Textes die Rede (S. 31) und dann in der folgenden Nummer, die über „Anordnung des Inhaltes“ handelt (S. 32 f.), aufgliedernd beschrieben. Die vier Teile sind miteinander verbunden – wodurch? Im Blick auf das „christliche Geheimnis“, das christliche Mysterium. Es ist „Gegenstand des Glaubens (erster Teil); es wird in den liturgischen Handlungen gefeiert und mitgeteilt (zweiter Teil); es ist gegenwärtig, um die Kinder Gottes bei ihrem Tun zu erleuchten und zu unterstützen (dritter Teil); es bildet die Grundlage für unser Gebet, dessen bevorzugter Ausdruck das ‚Vaterunser‘ ist, und es bildet den Gegenstand unseres Bittens, unseres Lobes und unseres Fürbittgebetes (vierter Teil).“ Das christliche Geheimnis kann auch Mysterium Gottes genannt werden. Der Katechismus soll dazu helfen, „die wunderbare Einheit“ dieses Mysteriums zu erfassen (S. 33).

Was der Papst als den Leitgedanken des ganzen Katechismus bezeichnet, ist besonders ausdrücklich im Titel des zweiten Teiles genannt: Das christliche Mysterium. Der zweite Teil betrachtet dieses Mysterium, wie es gefeiert wird: „Die Feier des christlichen Mysteriums.“ Dies geschieht in der Liturgie. Der Katechismus entfaltet so einen theologischen Leitgedanken des Konzils. Die Liturgiekonstitution eröffnet in Kapitel 1 die grundsätzlichen Darlegungen über die Liturgie mit einer Beschreibung des Mysteriums unserer Erlösung⁷. Höhepunkt ist das Pascha-Mysterium, Vorspiel sind die göttlichen Machterweise am Volk Gottes des Alten Bundes. Aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen⁸. Die Apostel vollzie-

⁶ Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg 1969.

⁷ Vaticanum II, Sacrosanctum concilium (= SC), n. 5(1).

⁸ SC, n. 5(2).

hen das verkündete Heilswerk in Opfer und Sakrament. Darum kreist das ganze liturgische Leben⁹.

Das Pascha-Mysterium als Zentrum des ganzen Mysteriums Christi und das Mysterium Gottes und die lebendige Teilnahme daran erscheinen als Bezugs- und Mittelpunkt der theologischen Überlegungen dieser Konstitution. Man kann fragen, wie dieser Mittelpunkt in *Lumen gentium* (vgl. besonders n. 2—4) und in der Pastoralkonstitution weiterwirkt (n. 45 = Ende des ersten, grundsätzlichen Hauptteiles).

In dem Apostolischen Schreiben „*Catechesi tradendae*“ vom 16. Oktober 1979 hat Papst Johannes Paul II. zunächst über die Eigenart der Katechese gesprochen. Er entnimmt sie einem zu engen Verständnis, als handle es sich dabei wesentlich nur um schulischen Unterricht oder etwas solchem Unterricht Entsprechendes. Vielmehr geht es um „die Gesamtheit der Bemühungen der Kirche, Jünger zu gewinnen und den Menschen Hilfen zu bieten für den Glauben, daß Jesus der Sohn Gottes ist . . . , ferner sie in diesem Leben zu unterweisen und zu formen und so den Leib Christi aufzubauen“¹⁰. Der wesentliche und wichtigste Inhalt der Katechese sei das Geheimnis Christi. „Katechisieren heißt in gewisser Weise, jemanden anleiten, dieses Geheimnis in all seinen Dimensionen zu erforschen.“¹¹ Es folgt ein Hinweis auf Eph 3, 9. 18—19. In der Person Christi soll der gesamte ewige Plan Gottes aufgezeigt werden, der sich in ihr erfüllt. Endziel der Katechese sei, die lebendige Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus zu stärken¹². So sei die katechetische Lehre nicht ein Gebäude abstrakter Wahrheiten, sondern vielmehr Vermittlung des lebendigen Geheimnisses Gottes¹³.

Ausdrücklich betont der Papst die wesentliche Verbindung der Katechese mit dem gesamten liturgischen und sakramentalen Handeln¹⁴. Die Predigt, so heißt es, setze den Weg der in der Katechese gebotenen Glaubensunterweisung fort und führe ihn zu seinem natürlichen Höhepunkt. Man könne sagen, „daß auch die katechetische Pädagogik im Gesamtzusammenhang des liturgischen Jahres ihre Quelle und ihre Vollendung in der Eucharistie findet“¹⁵. Die Predigt, die ja von biblischen Perikopen ausgeht, solle doch die Gläubigen „mit der Gesamtheit der Glaubensgeheimnisse und der Normen des christlichen Lebens vertraut machen“¹⁶.

⁹ SC, n. 6.

¹⁰ *Catechesi tradendae*, n. 1(2).

¹¹ A. a. O., n. 5(3).

¹² Ebd.

¹³ A. a. O., n. 7(1).

¹⁴ A. a. O., n. 23(1).

¹⁵ A. a. O., n. 48.

¹⁶ Ebd. — Papst Paul VI. hat in seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ vom 8. Dez. 1975 bereits den inneren Zusammenhang der verschiedenen Formen der Evangelisierung betont (n. 17). Auch er unterstreicht, daß es um die Verkündigung des Geheimnisses Jesu Christi geht (n. 22[2]).

Zum ersten Teil des Katechismus – Zu Beginn der Ausführungen zum Glaubensbekenntnis wird eine Sinnspitze herausgestellt: der Glaube an Gott. Dieser sei für alles weitere grundlegend. Interessant ist, daß von hier aus ein Vergleich gezogen wird hinüber zur Darlegung der Zehn Gebote. Diese hätten ihre Sinnspitze im ersten Gebot. Der Dekalog entfalte das erste Gebot (n. 199).

An verschiedenen Stellen wird dann auf das göttliche Mysterium, den göttlichen Heilsratschluß Bezug genommen. So schon im Zusammenhang mit den Aussagen über Gott den Vater (n. 234–237), über Gott den Schöpfer (n. 286), besonders über die göttliche Vorsehung (n. 302 ff.). Das ganze Leben Christi sei Mysterium. Die christologischen Aussagen werden erweitert zu einer Darlegung der „Mysterien des Lebens Jesu“. Mit diesen Ausführungen wird unser Blick auf die Höhepunkte des Kirchenjahres, ja überhaupt auf die sonn- und festtägliche Verkündigung gelenkt. Die uns vertrauten Perikopen werden in den Zusammenhang der Gesamtdarlegung des Glaubens hineingenommen.

In dem Abschnitt über die Kirche wird dann noch einmal das christliche Mysterium zur Sprache gebracht (n. 770 ff.). Der einleitende Teil zum Glaubensbekenntnis (über das Suchen des Menschen, über die göttliche Offenbarung und über die Antwort des Glaubens [n. 26] ist für die Verkündigung wohl nur durchschnittlich ergiebig.

Zum zweiten Teil des Katechismus – Der Katechismus spricht an verschiedenen Stellen davon, was das sei, das christliche Mysterium. Die theologisch eindringendste Darlegung findet sich zu Beginn des zweiten Teiles, der ja in besonderer Weise der Betrachtung des christlichen Mysteriums gewidmet ist. Interessant ist nun, daß die Entfaltung des Gedankens ausgeht von einer Deutung der Grundgedanken des Glaubensbekenntnisses. Dieses soll nicht so sehr als Aneinanderreihung von Artikeln verstanden werden, sondern als eine Erschließung des göttlichen Heilsratschlusses, wie er im dreifaltigen Gott wurzelt. Dieses Mysterium wird in der Geschichte geoffenbart und verwirklicht. Wenn die Liturgie Feier eben dieses Mysteriums ist, so kommt also der Inhalt des Symbolums auch in ihr zur Sprache.

Das Mysterium Gottes ist das Geheimnis des göttlichen Willens (vgl. Eph 1, 9). Im Glaubensbekenntnis ist das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit ausgesprochen und ihr gnädiger Ratschluß für die ganze Schöpfung: der ganzen Welt das Heil in Christus zu bringen. Es ist das Mysterium Christi (Eph 3, 4). Es ist offenbar geworden in der Heilsgeschichte und verwirklicht in der ganzen Heilsökonomie (n. 1066). Wir denken zurück an das Vorspiel der göttlichen Großtaten im Alten Bund, wir denken an den Höhepunkt des Pascha-Mysteriums, an Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Wir denken auch daran, wie aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus das Mysterium der Kirche, das „Sakrament der Kirche“ hervorgegangen ist. Eben das ist es, was in der Liturgie gefeiert wird. In ihr wird vor allem das Pascha-Mysterium gefeiert (n. 1067). Die Liturgie selber ist Verkündigung des christlichen Mysteriums (n. 1068). Diese Zusammenfassungen lassen erkennen, wie im Blick auf das Mysterium Gottes und Christi die Darlegungen zum Glaubensbekenntnis, zur Liturgie und zu den Sakramenten sich

zusammenschließen. In der Kraft des liturgischen Feierns selbst tritt ihre Verbindung hervor.

Was ist solche innere Verbindung zwischen dem Katechismus und dem liturgischen Feiern näherhin? Schon ist deutlich, daß die Liturgie Feier des christlichen Mysteriums ist. Hier ist aber noch Vertiefung und Entfaltung notwendig. Vertiefung: Das liturgische Feiern ist Werk des christlichen Volkes und für dieses Volk. Es ist aber auch Werk Christi selber. „Durch die Liturgie setzt Christus, unser Erlöser und Hoherpriester, in seiner Kirche, mit ihr und durch sie das Werk der Erlösung fort“ (n. 1069). Die Kirche nimmt in der Liturgiefeier am Amt Christi des Priesters, Propheten und Königs teil (n. 1070). Entfaltung: Die Liturgie ist Handeln der Kirche. Freilich füllt sie nicht das ganze Tun der Kirche aus. Ihr müssen Evangelisierung, der Glaube und die Bekehrung vorausgehen. „Die Liturgie ist auch Beteiligung am Gebet, das Christus im Heiligen Geist an den Vater richtet“ (n. 1073).

Schon tritt ins Licht, daß dem Teil über die Liturgie ein Teil zugeordnet sein soll über den Glauben (erster Teil) und ein Teil nachgeordnet ist über das Gebet (vierter Teil). Die ganze Katechese, das heißt eben das, wozu der Katechismus hauptsächlich dienen will, soll Einführung in das Mysterium Christi sein: „Mystagogie“ (n. 1075). „Die Liturgie ist der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.“ Dieser Satz aus der Liturgiekonstitution¹⁷ ist zum entscheidenden Ansatzpunkt für den Katechismus geworden. Die Liturgie selbst ist „der vorzüglichste Ort der Katechese des Gottesvolkes“ (n. 1074).

Hansjürgen Verweyen zum Abschnitt des Katechismus über die Mysterien des Lebens Jesu¹⁸ – Verweyen stellt fest, daß dieser Abschnitt stilistisch „recht deutlich gegenüber der stärker dogmatisch akzentuierten Argumentationsweise in den ihn umgrenzenden Darlegungen abgehoben“ sei¹⁹. Er erkennt, daß „vom Verlauf des Kirchenjahres“ her gedacht ist. Es sei eine „vom liturgischen Geschehen geleitete“ Auswahl aus dem Neuen Testament. Die Darstellung sei „in einer jahrhundertalten liturgischen Praxis“ verankert²⁰. Zu den „Mysterien der Kindheit“ bemerkt er, eine historisierende Darstellung und die Suche nach einem geistigen Sinn seien miteinander „verquickt“²¹. Jesu Verkündigung des Gottesreiches werde ohne Berücksichtigung der historisch-kritischen Exegese „ekklesiologisch ausgemünzt“²². Scharf wendet er sich „von der Warte theologischer Wissenschaft“ gegen den „unvermittelten Übergang von Jesu Wahl der Zwölf zur kirchlichen Hierarchie ...“²³.

¹⁷ SC, n. 10.

¹⁸ H. VERWEYEN, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993, 23 ff.

¹⁹ A. a. O., 23.

²⁰ A. a. O., 24.

²¹ Ebd.

²² A. a. O., 25.

²³ Ebd.

Verweyen hat mit Recht den Zusammenhang zwischen der Darlegung der Mysterien des Lebens Jesu und der Liturgie erwähnt. Jedoch muß dieser Zusammenhang sehr viel stärker herausgestellt werden, als er es tut. Das Mysterium Gottes und Christi ist zweifellos der Skopus des neuen Katechismus. Die Feier des Mysteriums in der Liturgie ist das Zentrale und Belebende, zu dem wir hingeführt werden sollen. Es erscheint auch als zentrales Anliegen des Konzils selbst. Es kann kein Zweifel sein, daß in der Liturgie die Feier der Mysterien des Lebens Jesu den Verlauf des ganzen liturgischen Jahres bestimmen. Von dorthier erscheint es nicht nur als verständlich, sondern als konsequent und als Verwirklichung des eigenen Grundanliegens, wenn diese Mysterien so dargestellt werden, wie es der Liturgie entspricht.

Sobald man begriffen hat, wie zentral für den Katechismus die Feier des Mysteriums Christi in der Liturgie ist, ist klar, daß die Mysterien des Lebens Jesu behandelt werden müssen. Es ist dann auch klar, wie stark der Katechismus auf die Verkündigung des Evangeliums durch die Liturgie selbst und in der Liturgie besonders durch die sonn- und festtägliche Predigt ausgerichtet ist.

Demgegenüber können Einwände, die vom Standpunkt historisch-kritischer Exegese vorgetragen werden, nicht, oder jedenfalls nicht ohne weiteres durchschlagend sein. Man kann lediglich fragen, wie die liturgischen Texte selbst und die historisch-kritische Exegese sich zueinander verhalten und wie sie versöhnt seien. Das ist eine wichtige Frage, aber sie ist nicht die Frage, die der Katechismus lösen muß. Sie ist eine Grundsatzfrage, die vielleicht durch die Darlegungen des Katechismus bewußter wird, die aber nicht das Recht des Katechismus tilgt, mit der lebendigen Liturgie zu denken und über ihre Mysterien zu handeln. –

Verweyen hat den „Umgang (des Katechismus) mit Konzilsaussagen“²⁴ einer ausführlichen Kritik unterworfen. Besonders faßt er ins Auge die Bezugnahmen auf *Dei verbum* Kapitel 1–3 in dem Kapitel „Gott geht auf den Menschen zu“ (KKK, S. 53 ff.); außerdem besonders zu *Lumen gentium*²⁵. Im folgenden sollen vor allem seine kritischen Ausstellungen zum Thema „geistlicher Sinn der Schrift“ behandelt werden. Denn dieser hat eine besondere Hinordnung auf das Thema der Mysterien des Lebens Jesu. Wichtig erscheint Verweyen besonders, die Bedeutung des wörtlichen Schriftsinnes zu unterstreichen. Er zitiert Alois Grillmeier aus seinem Kommentar zu *Dei verbum*, n. 12: „Darum bleibt auch nach ‚*Dei verbum*‘ . . . die Wahrheit der Schrift . . . an den Aussagewillen der Hagiographen gebunden. Sie wird nicht davon losgelöst.“ Dem fügt er ein zweites Zitat hinzu, das diesen Gedanken weiter verdeutlicht: „Jedes Suchen nach dem *sensus plenior* muß bei dem historisch-kritischen Ergebnis ansetzen, und dies nach legitimen theologisch-wissenschaftlichen Methoden . . .“

Verweyen wirft nun dem Katechismus vor, er stelle wörtliche und geistliche Auslegung „stärker, als vom Konzil beabsichtigt, gegeneinander“²⁶. Überhaupt

²⁴ A. a. O., 26.

²⁵ A. a. O., 33 ff., 43 ff., 74 ff.

²⁶ A. a. O., 50.

verschiebe er die Akzente zugunsten dessen, was vom geistlichen Sinn zu sagen ist. Er glaubt sogar, von einer „Kehrtwende im Weltkatechismus“ sprechen zu dürfen²⁷. Er selbst zitiert aus *Dei verbum* sowohl den Einleitungssatz zu Artikel 12, in dem *beide* Schriftsinne genannt werden (und dies allerdings in Einheit), als auch Artikel 12(4), in dem die Eigenart des geistlichen Sinnes erklärt wird. 12(1): „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet.“ 12(1): „Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott mitteilen wollte, sorgsam erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigen (= der buchstäbliche Sinn) und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte.“ 12(4): „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung und der Analogie des Glaubens.“

Grillmeier bemerkt in dem von Verweyen selbst geltend gemachten Zusammenhang: „Wenn die Schriftdeutung auf das Ganze der Offenbarung schauen muß, wie es in der einen Schrift dargestellt ist und in der Kirche lebt, so darf auch die eine Aussage im Lichte der anderen gesehen werden. Sie dürfen miteinander zu neuen Erkenntnissen verknüpft werden. Dies besagt die Analogie des Glaubens. Auch wenn die historische Exegese ihr Recht behält und stets Korrektur sein muß, so darf der Theologe doch die originären Einzelaussagen der Schrift, etwa über Vater, Sohn und Geist, über Jesu Person und Sendung, zusammenschauen und in Beziehung setzen zu den trinitarischen und christologischen Dogmen ... Hier besteht eine Wechselwirkung: Die lebendige Tradition der Kirche verhilft durch ihre wachsende Glaubenserkenntnis zu einem vertieften Schriftverständnis.“²⁸ Sodann verweist Grillmeier auf *Dei verbum*, Artikel 8(3): „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt ...“

Die Überschrift „Der Heilige Geist ist der Ausleger der Schriften“ (S. 65) erscheint Verweyen als „merkwürdiger Titel“²⁹. Immerhin hat *Dei verbum* doch ausgesprochen, daß der Heilige Geist der apostolischen Überlieferung „beisteht“, so daß „die Kirche im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle göttlicher Wahrheit“ entgegenstreben kann (n. 8[3]).

Verweyen resümiert als Auffassung des Katechismus: „*Glaubensrelevant* ist nicht die wörtliche Auslegung, sondern der von der kirchlichen Autorität (unter

²⁷ A. a. O., 41.

²⁸ A. GRILLMEIER, SJ, Kommentar zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. In: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 2, Freiburg 1967, Sp. 556^{a-b}.

²⁹ VERWEYEN, *Der Weltkatechismus*, 49.

Übergriff auf die ‚Tradition‘) vorgelegte geistliche Sinn der Schrift.³⁰ Das heißt im Sinn des Konzils (und des Katechismus): *Glaubensrelevant* ist das, was Gott selber sagen will. Was die kirchliche Autorität und die Tradition sagen, kann glaubensrelevant sein, insofern es eben diese göttliche Aussageabsicht wiedergibt. Das steht nicht im Gegensatz zum wörtlichen Sinn der Schrift. Vielmehr gründet es auf diesem.

Es gelingt meines Erachtens Verweyen nicht zu zeigen, daß Aussagen des Katechismus im Gegensatz zu der Theologie des Thomas von Aquin stehen³¹. Sie stehen aber auch nicht im Gegensatz zu *Dei verbum*. Von einer Kehrtwende kann jedenfalls in diesem Zusammenhang nicht ernsthaft die Rede sein.

Die sieben Sakramente sind hingeordnet auf wichtige Lebenssituationen. „Sie betreffen alle Stufen und Zeitpunkte im Leben des Christen“, heißt es einleitend zum Abschnitt über die Sakramente (n. 1216). Herausgehoben werden „Geburt und Wachstum, Heilung und Sendung“ (ebd.).

Unterschieden werden die Sakramente des Anfangs (der Initiation), der Heilung und die Sakramente, „die im Dienst der Gemeinschaft und der Sendung der Gläubigen stehen“. Diese Reihenfolge hat nur begrenzte Bedeutung. Sie ist hilfreich, erklärt aber nicht alles. Insbesondere ist wichtig, die Stellung der Eucharistie richtig zu sehen. Sie wird zwar den Sakramenten der Initiation zugezählt, aber doch verstanden als „Sakrament der Sakramente“. Alle anderen Sakramente sind auf sie hingeordnet (n. 1211). Taufe, Firmung und Eucharistie legen die Grundlage des ganzen christlichen Lebens (n. 1212). Die Initiation muß gesehen werden als Weg. Er kann rasch oder in einem erheblichen Zeitabschnitt zurückgelegt werden (n. 1229). Die Firmgnade soll die Taufgnade zur Vollendung führen (n. 1285). Wir Christen sollen mehr und mehr Anteil an der Fülle des Geistes erlangen (n. 1289 ff.). Die Eucharistie ist „Quelle und Höhepunkt des ganzen

³⁰ A. a. O., 51.

³¹ A. a. O., 51 f. – VERWEYEN zitiert S. th., I, 1, 10, ad 1. Im genannten Artikel geht Thomas davon aus, daß Gott Urheber (auctor) der Heiligen Schrift ist. Von hier aus versucht er das Problem der verschiedenen Schriftsinne zu klären. Es liegt in der Macht Gottes, die Sprache (voces) und das Bezeichnete einander anzugleichen (accomodare). Daher tritt die göttliche Aussageabsicht bereits im buchstäblichen Sinn hervor. Sie gründet in ihm, entfaltet sich dann aber im dreifachen Schriftsinn weiter. Glaubensrelevant ist, was Gott sagen will, nicht, was ein Mensch von sich aus sagt. Wie erfassen wir die göttliche Aussageabsicht? Das führt Thomas an der zitierten Stelle nicht aus. Der KKK beruft sich nun auch nicht weiter auf Thomas, sondern auf *Dei verbum*. Daß nur, wie Thomas erklärt, der buchstäbliche Sinn zur Grundlage theologischer Argumentation genommen werden kann, nicht aber der allegorische, steht zu den Aussagen des KKK nicht im Widerspruch. Vielmehr hat der KKK ganz im Sinn des Aquinaten betont, daß Gott der Urheber der Schrift (n. 105) und daher der Heilige Geist der Ausleger der Schrift ist (n. 109 ff.). Die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn soll so verstanden werden, wie Thomas sie vorträgt: daß der wörtliche Sinn Grundlage der Auslegung bleibt. Es ist VERWEYEN zu widersprechen, daß die Aussagen des KKK im dargelegten Zusammenhang „nicht nur an der Lehre des Konzils, sondern auch an den Aussagen des hl. Thomas“ vorbeigehen (VERWEYEN, a. a. O., 51).

christlichen Lebens“³². „In ihr gipfelt das Handeln, durch das Gott die Welt in Christus heiligt, wie auch die Verehrung, welche die Menschen Christus und mit ihm dem Vater im Heiligen Geist erweisen (n. 1325). Sie ist Inbegriff und Summe unseres Glaubens“ (n. 1327).

Die Bedeutung der Sakramententheologie ist für die Verkündigung innerhalb des Katechismus von besonderer Art. Jedes der sieben Sakramente ist auf eine besondere Lebenssituation bezogen. Dadurch werden die Darlegungen jedes Sakramentes zu einer je eigenen Tür, um in das Ganze des christlichen Mysteriums tiefer einzudringen. Die Darlegung der einzelnen Sakramente ist ausführlich genug, um sie zur Grundlage gründlicher Belehrung zu verwenden; andererseits gestrafft genug, um über den Einzelheiten der Lehre nicht den Blick auf das Ganze des christlichen Mysteriums zu verlieren.

Zum dritten Teil des Katechismus – Der zugrundeliegende „Hauptartikel“ sind die Zehn Gebote. Die Gebote der ersten Tafel, das heißt, die ersten drei Gebote sind dem Gebot der Gottesliebe zugeordnet, die Gebote der zweiten Tafel dem Gebot der Nächstenliebe. Für die Verkündigung ist besonders wichtig, in welcher Gesinnung, aus welcher Kraft, aus welcher Einstellung heraus die Gebote gehalten werden sollen und können. Petrus Lombardus hat bei der Besprechung der Zehn Gebote das Problem vom tötenden Buchstaben behandelt³³. Das Gesetz ist gut, aber es wird zum tötenden Buchstaben, wenn es ein Mensch ohne Gnade aus eigener Kraft erfüllen will. Es wird die „Kraft der Sünde“ (vgl. 1 Kor 15, 56)³⁴. Der Lombarde hat weitergeführt, was bereits Augustinus ins Licht gerückt hatte³⁵.

Der neue Katechismus schließt sich nicht an diese Tradition, sondern an den Aquinaten an. So gerät die Einführung zu den Zehn Geboten sehr ausführlich. Es ist eine kurze Darlegung der allgemeinen Moral. Da dem ganzen die Überschrift gegeben ist „Die Berufung des Menschen: das Leben im Heiligen Geist“ (n. 1699–2051), wäre ein deutlicher Anschluß an den ersten Hauptteil der Pastoralkonstitution möglich gewesen. *Gaudium et spes* betont, wie wichtig gerade für unsere Zeit die Weisheit sei. Hier im dritten Teil des Katechismus wäre sicher erhellend gewesen, über die liebeerfüllte Weisheit zu sprechen, auch über die Bedeutung der *contemplatio*. Der Katechismus enthält schöne Ausführungen zur *contemplatio*, allerdings erst im vierten Teil und ohne Bezugnahme auf das Problem, wie wir den Willen Gottes erfüllen sollen.

Nach der ausführlichen Grundlegung des dritten Teiles folgt noch eine kurze zusätzliche Einleitung zu den Zehn Geboten und ihrer Besprechung (S. 530): die Geschichte vom reichen Jüngling, den Jesus mahnt, die Gebote zu halten. Dieser Mahnung wird hinzugefügt, er solle vollkommen sein, seinen Besitz verkaufen und

³² Vaticanum II, *Lumen gentium*, n. 11; KKK, n. 1324.

³³ Petrus LOMBARDUS, *Sententiae*, I.III, dist. XL, c. 2.

³⁴ Petrus LOMBARDUS, a. a. O.

³⁵ AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, c. 14, n. 24 f.: CSEL 60, 178 f. – Ausführlichere Angaben siehe Petrus LOMBARDUS, a. a. O.: *Spicilegium Bonaventurianum*, Bd. 5, Grottaferata 1981, 229.

Jesus nachfolgen. Jesus schenkt eine neue Kraft, die Gebote zu erfüllen und sogar darüber hinaus auf den Reichtum zu verzichten. Es ist „die Kraft des Geistes“ (n. 2054). Eben diese Kraft ist die Kraft der Liebe zur Erfüllung der Gebote. Vom Anfang her verstehen wir die Zehn Gebote auf Glaube, Hoffnung und Liebe hin (n. 2087 ff.). Eben in diesen Tugenden verwirklicht sich wahre Gottesverehrung und Anbetung (n. 1095). Auch am Ende der Betrachtung der Zehn Gebote wird unser Blick auf die Liebe gerichtet. Der Heilige Geist wirkt im Herzen der Gläubigen. In seiner Kraft gewinnen sie Armut des Herzens (n. 2544 ff.). Es wird die Sehnsucht lebendig, Gott zu schauen (n. 2548 ff.). So überwinden sie in sich die ungeordneten und bösen Begierden.

Es ergibt sich folgendes Bild. *Vom Anfang her* wird das Verständnis der ersten drei Gebote bestimmt. Glaube, Hoffnung und Liebe sind die Quelle der Gottesverehrung, besonders auch für die rechte Feier des Sonntages. Ja, vom ersten Gebot her sind alle Gebote zu erklären (n. 199). Alle Gebote fordern von uns, Gott als den einzigen Herrn zu verehren und ihn über alles zu lieben. *Vom Ende her* sind zunächst das neunte und zehnte Gebot christlich gedeutet. In der tief innerlichen Verbundenheit mit Christus wächst die Kraft, die Bosheit zu überwinden und die ungeordneten Begierden zu läutern. In der Bereitschaft, das neunte und zehnte Gebot zu halten, liegt auch die Kraft, das fünfte und sechste Gebot zu erfüllen, ferner für Wahrheit und Gerechtigkeit zu leben.

Vom vierten Gebot her, das heißt vom ersten Gebot der zweiten Tafel des Dekalogs her, wird uns eindringlich klar, wie die Liebe sich auch um die echte Ordnung der Wirklichkeit kümmern muß. „Es weist auf die Ordnung der Liebe hin“ (n. 2197). Liebe entfaltet sich nicht ohne Achtung vor Ordnungen und vor den Menschen, die durch sie verbunden sind. So werden wir auch verwiesen auf die Ehrfurcht vor Gott (n. 2242). Die Einheit unserer Verpflichtungen als Glieder menschlicher Gesellschaft mit echter im Gewissen verankerter Sittlichkeit und ihre Durchdringung mit Glaube, Hoffnung und Liebe werden nicht zuletzt vom vierten Gebot aus, schließlich aber durch den ganzen Dekalog erkennbar.

Zum Schluß der Besprechung dieses Teiles noch eine Bemerkung zu der Bedeutung des ersten Gebotes. Bei der Eröffnung der Darlegung zum Glaubensbekenntnis sagt der Katechismus (n. 199): „Die Artikel des Credo hängen alle vom ersten ab, so wie die weiteren Gebote des Dekalogs das erste Gebot enthalten.“ Für die Verkündigung wäre eine Hilfe, diese These zu konkretisieren. Der Katechismus selbst leistet dazu einen Beitrag, daß er im Zusammenhang mit dem ersten Gebot über Glaube, Hoffnung und Liebe spricht.

Zum vierten Teil des Katechismus – Die Erklärung des Vaterunsers ist Verkündigung. Sie ist direkt auf das Tun hin ausgerichtet. Die Verkündigung des Vaterunsers ist „Zusammenfassung des ganzen Evangeliums“ (n. 2761).

Die Eröffnung des vierten Teiles geschieht, indem auch dieser Teil auf das Geheimnis Christi hin gedeutet wird. Der Text hebt an mit der Zitation von 1 Tim 3, 16: *Magnum est pietatis sacramentum*, „Groß ist das Geheimnis des Glaubens“ – freilich ohne die Bibelstelle zu nennen. Das ist besonders deshalb überraschend, weil im Urtext und in der Vulgata der Bezug auf die Frömmigkeit sehr deutlich ist.

Pietatis sacramentum heißt es. Es folgt eine kurze und klare Zuordnung des vierten Teiles zu den ersten drei Teilen: „Die Kirche bekennt (dieses) Geheimnis im Symbolum der Apostel (erster Teil) und feiert es in der Liturgie der Sakramente (zweiter Teil), damit das Leben der Gläubigen im Heiligen Geist zur Ehre Gottes des Vaters Christus gleichgestaltet werde (dritter Teil). Es folgt sodann die Bestimmung des vierten Teiles selbst.“ Sie ist wie eine Erklärung von 1 Tim 3, 16: „Die Gläubigen sollen an dieses Geheimnis glauben, es feiern in einer lebendigen, persönlichen Beziehung zum lebendigen und wahren Gott und daraus leben. Diese Beziehung ist das Gebet“ (n. 2558).

Die ausführlichen Darlegungen über das Gebet, die in einer Beschreibung des inneren Gebetes gipfeln, sind für den Katechismus von besonderer Bedeutung. Sie verhindern, daß die Liturgie entgegen ihrer wahren Aufgabe als die einzige Form des christlichen Gebetes erscheinen könnte.

Zum Schluß noch eine Bemerkung zu einem Aufsatz von Norbert Scholl über den Katechismus in den Katechetischen Blättern. Er fragt, ob er Bedeutung „für Religionsunterricht und Gemeindekatechese“ gewinnen könne³⁶. Sein Ergebnis ist total negativ. Wie ist das möglich? Meine Antwort lautet, daß er keinen Versuch unternimmt, zu verstehen, was im Katechismus geleistet worden ist.

³⁶ N. SCHOLL. Der Weltkatechismus. Ein brauchbares Instrument für Religionsunterricht und Gemeindekatechese?: *KatBl*, 118 (1993) 768—777.

Christliche Verantwortung für die Tierwelt

In den letzten Jahrzehnten ist die Natur in immer wachsenden Ausmaß von einer ökologischen Krise bedroht, die auch die Tierwelt betrifft. Die Bedrohung der Umwelt ist besonders groß in den Industrienationen, wo viele Arten von Tieren und natürlich auch Pflanzen vom Aussterben bedroht sind.¹ Doch sind die Entwicklungsländer keineswegs von der ökologischen Krise verschont. Viele Wildtierarten sind in Afrika, Asien, beiden Teilen Amerikas und allen Gegenden der Welt gefährdet.² Die Ausbeutung der Ozeane durch Fischerei verbunden mit den Auswirkungen der Umweltverschmutzung führt zu einer rapiden Reduzierung des Fischbestandes. Vor 60 Jahren pflügten noch 200.000 Blauwale die Ozeane. Heute wird ihre Zahl auf 2.000 geschätzt.³

In Diskussionen über die Umwelt steht das Problem des drohenden Aussterbens bestimmter Tierarten und der Maßnahmen zu ihrer Erhaltung im Vordergrund. Aber das Schicksal individueller Tiere ist nicht weniger ein Anliegen für viele Menschen. Tierschutzvereine können auf eine verhältnismäßig lange Geschichte zurückblicken. Ihr Aktionsfeld ist eher im Wachsen als im Schrumpfen begriffen. Die Massenhaltung von Tieren in der Landwirtschaft auf engstem Raum gibt Anlaß zu immer entschiedenerer Kritik. Zahllose Hunde, Katzen und andere Haustiere werden jedes Jahr ausgesetzt, um dann entweder von den Ordnungskräften eingefangen und euthanasiert oder von Jägern erschossen zu werden oder in der freien Natur umzukommen.⁴ Experimente an Tieren in Medizin und Wirtschaft

¹ Nach einer Statistik von 1987 sind in West-Deutschland 44 % der Vögel vom Aussterben bedroht, 50 % der Amphibien (Kröten, Frösche), 55 % des in der freien Natur lebenden Wildes und 67 % der Reptilien. 2667 Blütenpflanzen und Farne sind entweder schon ausgestorben oder ernsthaft in Gefahr (Kirchenzeitung für das Bistum Aachen, 19. Juli 1987, S. 2).

² 1987 erwarb die Umweltorganisation *Conservation International*, eine in Washington ansässige gemeinnützige Organisation, in Bolivien ein Gebiet von Wäldern und Savanne, das größer als Nordirland ist, mit 500 Arten von Vögeln und 13 von Boliviens 18 gefährdeten Tierarten, um die Zone vor kommerzieller Nutzung zu bewahren und als ein Reservat der Biosphäre zu schützen (Time, 27. Juli. 1987, S. 34). 1984 wurde auf Antrag der Regierung von Zaire der Garamba Nationalpark in die Liste des Welt-Erbes in Gefahr (*World Heritage in Danger*) aufgenommen, die von dem *World Heritage Programm* der Unesco getragen wird. Der Park ist das letzte Habitat des nördlichen weißen Rhinoceros, das zum damaligen Zeitpunkt nur noch 10–15 Tiere zählte, reduziert von 1300 zwanzig Jahre davor.

³ R. LEHMANN, *Ökosignale* (Freiburg: Herder, 1985), 112. Nach demselben Autor sind die Gattungen auf 3000 Individuen reduziert worden.

⁴ 1985 wurden in der BDR 25.000 Hunde und 250.000 Katzen von Jägern erschossen. In Tierheimen wurden je 100.000 Hunde und Katzen euthanasiert. Auf eine in einem medizinischen Versuch getötete Katze kamen in den USA 50–60 Haustiere

(zur Prüfung der Unschädlichkeit neuer Substanzen oder Kosmetika) werden Anlaß zu mitunter militanten Protesten, wenn auch oft in zu pauschaler Form.⁵

Die beiden Problemkreise, das Schicksal der Tiere als Arten und ihr Schicksal als Individuen, müssen unterschieden werden und bedürfen unterschiedlicher Betrachtung. Was den ersten Problemkreis betrifft, so muß die Frage beantwortet werden, warum gefährdete Tierarten erhalten und geschützt werden sollen. Zweifellos wird die Welt in vielen Fällen für die Menschen ärmer werden, wenn eine ganze Tierart ausstirbt, z. B. Eulen, Adler, Tiger, Blauwale. Die Auslöschung einer Art kann auch weitreichenden ökologischen Schaden für die Fauna wie die Flora im Gefolge haben wegen der wechselseitigen Beziehung und Abhängigkeit der Tiere voneinander und von Tieren und Pflanzen. Und selbstverständlich wird der Schaden letztlich auch negative Konsequenzen für den Menschen haben. Die unbedachte, rücksichtslose Ausrottung einer Tierart ist darüber hinaus ein Verstoß gegen den Schöpfer, der alle Dinge geschaffen hat, um seine Größe und Herrlichkeit zu offenbaren. Sie sind sein Gebilde und Werk. Dem Menschen gebührt es, für sie zu sorgen und sie zu schützen, und nicht, sie auszurotten und zu zerstören.

Dennoch muß eingeräumt werden, daß im Lauf der Evolution viele Tierarten aus natürlichen Ursachen ausgestorben sind und neue Arten sich entwickelt haben. Man kann darum nicht argumentieren, daß absolut jede und jegliche Ausrottung einer Tierart ein Vergehen gegen den Schöpfer ist. Wenn eine Insektenart, z. B. ein Moskito, der Träger einer gefährlichen Krankheit für Menschen, Tiere oder Pflanzen ist, kann sie um der Wohlfahrt und des Überlebens der anderen willen ausgerottet werden. A fortiori darf man, wenn eine bestimmte Gruppe von Tieren sich zu sehr vermehrt und dadurch zur Plage wird, z. B. Kaninchen, dieselben auf einen Stand reduzieren, in dem sie nicht mehr schädlich sind. Offensichtlich ist das nicht eine Frage der Ausrottung.

Was den zweiten Problemkreis betrifft, so geht es in ihm um die Beziehung des Menschen zu individuellen Tieren und ihre Behandlung durch ihn. Schon in der Hl. Schrift finden wir Stellungnahmen und Leitprinzipien zum Umgang mit ihnen. Für die heiligen Schriften hat die Beziehung des Menschen zu den Tieren eine sittliche Qualität. „Der Gerechte weiß, was sein Vieh braucht, doch das Herz der Frevler ist hart“ (Spr 12,10). Grausamkeit gegenüber Tieren ist ein sittlicher Makel. Die Zehn

(Katze, Hund), die euthanasiert wurden (F. LEMBECK, Alternativen zum Tierversuch. Stuttgart 1988, 256).

⁵ In England wurden 1990 gegen 3.2 Mill. Tierexperimente durchgeführt. Etwa 2.7 Mill. der Tiere waren Mäuse, Ratten und andere Nager, die übrigen Vögel, Fische, Reptilien usw., 11.433 Hunde, 4.392 Katzen und 5.284 Primaten. Gut 2,9 Mill. der Experimente wurden vorgenommen zu Zwecken der medizinischen und biologischen Forschung und Produktion, 242.590 zur Testung der Sicherheit von Produkten, 4.365 (12.090 im Jahr davor) zur Testung von Kosmetika und Toilettenartikeln (W. PATON, Man and Mouse. Animals in Medical Research. Oxford 1993, 199–202). Das etwa dürfte die Proportion auch in der BRD gewesen sein. Auf 0,2 Versuchstiere, die 1985 in der BRD pro Person getötet wurden, kamen 10 Schlachttiere (F. LEMBECK, a.a.O. 256).

Gebote schließen sogar das Vieh in das Gebot der Sabbatruhe mit ein (Ex 20,10). Und die Tora ordnet an: „Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen“ (Dtn 25,4). Die Anordnung beweist ein Empfinden des Erbarmens für den Ochsen, der nicht mit einem frustrierten Verlangen belassen werden soll, wenn er sich inmitten eines Haufens Getreide abmüht. Dem widerspricht jedoch nicht, daß Gott, der Herr, Adam und seiner Frau Röcke aus Fellen machte (Gen 3,21). Alles Lebendige, das sich regt, gibt er den Menschen zur Nahrung (Gen 9,3). Während im Buch Levitikus (Kap. 11) der Genuß einiger Tiere als unrein verboten wird, erklärt Jesus alle Speisen als rein (Mk 7,19), womit er den Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren aufhebt und den Genuß aller gestattet. Desgleichen gibt es für Paulus keine unreinen Speisen und ist Fleischgenuß erlaubt (Röm 14,14–23; 1 Kor 8,1–13).

Es stellt sich die Frage, warum sich der Mensch um die Tiere sorgen soll und warum er nicht grausam gegen sie sein darf. Ein häufiges, gegen die Grausamkeit an Tieren vorgetragenes Argument ist dies, daß sie den Menschen verroht und schließlich auch zu Grausamkeit gegen Menschen führt. Schon bei Thomas von Aquin findet sich dieses Argument⁶ und bei vielen Scholastikern nach ihm; ebenfalls bei Kant.⁷ Es ist sicherlich eine richtige Überlegung. Doch nach dem Empfinden vieler Ethiker wie auch einfacher Leute heute wird dieses Argument dem Übel des Leides, das den Tieren zugefügt wird, nicht gerecht. „Wenn ein Wesen leidet, kann der Umstand, daß es kein Mitglied unserer eigenen Spezies ist, nicht ein sittlicher Grund sein, sein Leiden nicht in Rechnung zu stellen. Das wird augenfällig, wenn wir den analogen Versuch weißer Sklavenbesitzer betrachten, den Interessen der Schwarzen die Berücksichtigung zu verweigern.“⁸

Der letztere Vergleich ist freilich nur eine Analogie, wie in dem Zitat angemerkt. Sklaven sind menschliche Wesen, und aus diesem Grund ist ihr Leiden von dem der Tiere verschieden. Wenn es auch schwierig ist zu entscheiden, ob die aktuellen körperlichen Schmerzen von Menschen intensiver sind als die selbst höherer Tiere, so ist die Möglichkeit psychischen Leides bei Menschen sicherlich weitaus größer, weil ihre Psyche soviel höher entwickelt und darum soviel eher Verwundungen ausgesetzt ist. Menschen haben ein größeres Bewußtsein dessen, was geschieht und was, möglicher Weise oder sicher, noch eintreten wird, und das nicht nur für sie selbst, sondern auch für ihre Angehörigen und andere ihnen anvertraute Personen, etwa durch Einschränkung des Sorgevermögens für sie. Sie sind Wesen mit Voraussicht und mit Plänen für die Zukunft, die durch ihr Leiden behindert oder gar verunmöglicht werden können, z. B. durch Krankheit, körperliche Behinderung und davon bedingte wirtschaftliche Not.

⁶ S. Th. II-II, q. 102, art 6, ad 8.

⁷ Die Metaphysik der Sitten, Ethische Elementarlehre § 17. Gesammelte Werke, hg. von W. WEISCHEDEL, Bd. 7 (Darmstadt, 1971), 578 f.

⁸ P. SINGER, „Not for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues“, in *Ethics and Problems of the 21st Century*, hg. von K. E. GOODPASTER und K. M. SAYRE (Notre Dame/London 1979), 194.

Trotz dieser Unterschiede bleibt es wahr, daß auch Tiere die subjektive Erfahrung von Lust und Schmerz haben. Und „jedes Wesen mit solchen Erfahrungen hat wenigstens ein Interesse, nämlich dies, Lust zu erfahren und Leiden zu entgehen.“⁹ Je höher entwickelt ein Tier, desto stärker entwickelt ist dieses Interesse, und umgekehrt. Die Grenze zwischen Wesen, die Interessen der erwähnten Art haben, und jenen, die sie nicht haben, ist offensichtlich fließend. Es gibt ein breites Spektrum bezüglich der Anwesenheit und Stärke dieser Interessen von sicher und ausgeprägt, z. B. bei Hunden oder Pferden, zu schwach und höchst unwahrscheinlich, z. B. bei Regenwürmern, die kein zentrales Nervensystem haben.

Die Schlußfolgerung erscheint zutreffend, daß „sich unsere sittliche Anteilnahme auf alle Wesen erstrecken muß, die Interessen haben“.¹⁰ Je stärker die Interessen eines Tieres, desto größere Anteilnahme kann es beanspruchen. Begründet dieser Anspruch ein Recht für Tiere? Das ist eine viel diskutierte Frage. Nicht jeder Anspruch ist notwendiger Weise die Grundlage eines Rechtes. Verantwortliche Eltern können die Dankbarkeit ihrer Kinder und notleidende Personen die Hilfe ihrer Nachbarn beanspruchen. Aber wir weisen diese Ansprüche nicht der Kategorie der Rechte zu. Es wird auch eingewendet, daß Rechte nur bei Wesen gegeben sein können, die in der Lage sind, auch die Rechte andere zu achten; und Tiere sind nicht in der Lage, die Rechte anderer Wesen zu achten.

Andrerseits haben verschiedene Länder Gesetze zum Schutz der Tiere erlassen und sie mit Sanktionen versehen. Ein 1985 in Deutschland verabschiedetes Gesetz z. B. verfügt, daß Experimente an Tieren nur unter der Bedingung erlaubt seien, daß der Zweck nicht auch mit anderen Mitteln erreicht werden könne.¹¹ Setzt ein solches Gesetz nicht voraus, daß Tiere irgendwelche Rechte haben? Die der oben genannten Gesetzgebung zugrunde liegende Norm scheint zu besagen, daß Tiere ein Recht darauf haben, nicht grundlosen und unnötigen Leiden ausgesetzt zu werden. Rechte würden sich demgemäß auch aus natürlichen Beschaffenheiten, Bedürfnissen und Interessen lebender Wesen ergeben. In der Tat hat die christliche Morallehre immer darauf bestanden, daß Geistesgestörte ein Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit haben, selbst wenn sie nicht die Rechte anderer achten können, weder aktuell jetzt oder potentiell in der Zukunft.

In jedem Fall, ob man die Existenz von Rechten der Tiere annimmt oder nicht, vom sittlichen Standpunkt aus kann wenigstens diese Schlußfolgerung gezogen

⁹ Ebenda 194.

¹⁰ Ebenda 195.

¹¹ Das Gesetz wurde am 15. Jan. 1985 verabschiedet; siehe Ph. SCHMITZ, Ist die Schöpfung noch zu retten? (Würzburg 1985), 213. In Schweden wurde im Sommer 1988 ein Gesetz erlassen, das unter anderem verordnet, daß Hühner nicht unbegrenzt eingepfercht werden dürfen. Kühe müssen grasen dürfen. Schweine dürfen nicht mehr angebunden werden; sie müssen getrennten Raum haben zum Füttern, Schlafen und Entleeren. Neue Techniken müssen vor ihrer Anwendung unter der Rücksicht des Tierschutzes geprüft werden (Newsweek, Nov. 7, 1988, 13).

werden: „Wo unsere Handlungen einem Tier wahrscheinlich Leiden zufügen, muß dieses Leid in unseren Erwägungen zählen.“¹² Wenn eine Kaninchenplage durch eine Substanz kontrolliert werden kann, die Sterilität verursacht anstelle eines langsamen Todes, dann verdient erstere Methode vorgezogen zu werden, selbst wenn sie etwas kostspieliger sein sollte. Wenn es praktikable Alternativen zu Tierversuchen, die mit größeren Leiden verbunden sind, gibt, verdienen diese vorgezogen zu werden.

Es kann nicht geleugnet werden und ist bedauerlich, daß es auch in der nahen Vergangenheit Tierversuche zur Testung von Waffen beim Militär, in der psychologischen Verhaltensforschung und zu medizinischen Zwecken gab, die fragwürdige Methoden anwandten und ohne alle Rücksicht auf die Leiden der Versuchstiere erfolgten. Gleiches gilt für die rein profitorientierte Massenzüchtung von Schlachtvieh.¹³ Mit derartigen Auswüchsen vor Augen ist es nicht überraschend, daß es als Gegenreaktion von einigen Seiten zur Ablehnung aller Tierversuche und Tierzucht zu Konsumzwecken gekommen ist. Die Proteste der Tierschützer sind nicht ohne Erfolg geblieben. Es ist zu begrüßen, daß – wie schon erwähnt – verschiedene Länder Gesetze zu einem humaneren Umgang mit Tieren bei Tierversuchen wie in der Schlachtviehhaltung erlassen haben. Besonders im Bereich der Tierexperimente ist ein bedeutender Rückgang zu verzeichnen. Allerdings ist z. B. in Großbritannien parallel mit der Reduktion von Tierexperimenten auf die Hälfte in den Jahren 1970–1990, woran zweifellos auch die restriktive Gesetzgebung beteiligt ist, ein gleichzeitiger Rückgang in der Entwicklung neuer Medikamente um ebenfalls mehr als die Hälfte zu beobachten.¹⁴ Auch hier kann Anlaß zu Besorgnis bestehen.

Die christliche Liebe begreift Sympathie und Mitgefühl für alle Geschöpfe ein; sie fühlt mit ihnen und sucht, ihnen Leiden zu ersparen oder sie zu mindern und ihre Wohlfahrt zu fördern. Daneben aber bleibt göltig, daß nur der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen ist und daß die Tiere unter die Herrschaft des Menschen gestellt sind (Gen 1,26–28). Als Gott, der Herr, dem Menschen eine Hilfe geben will, findet Adam unter allen Tieren keine, die ihm entspricht. Die findet er erst in der Frau, die Gott ihm beigesellt. Sie ist für Adam „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,20–23).

¹² P. SINGER, a.a.O. 187 f. Der Autor fügt hinzu: „Und es (das Leiden der Tiere) sollte soviel zählen wie ein gleiches Ausmaß an Leiden menschlicher Wesen, soweit Vergleiche angestellt werden können.“ Das Leid von Menschen wird freilich fast immer mehr wiegen wegen ihrer psychischen Verfassung und auch wegen der Auswirkung ihres Leids auf die ihnen nahestehenden Personen. Doch zuweilen mag ein geringeres Leid eines Menschen in der Tat weniger wiegen als das grausame Leid eines Tieres.

¹³ Beispiele derartiger Mißbräuche finden sich zusammengestellt bei P. SINGER, Befreiung der Tiere (München 1982), Kap. 2 und 3.

¹⁴ Von 1970–1990 sind in Großbritannien die medizinischen Tierversuche von 5,4 Mill. auf 2,7 Mill. jährlich zurückgegangen, gleichzeitig sank die Entwicklung neuer Medikamente von 4,3 % neuen Medikamenten jährlich im Jahre 1968 auf 1,4 % oder weniger 1990 (W. PATON, a.a.O. 147 f.).

Nur der Mensch hat Vernunft und Gewissen sowie die daraus resultierenden Rechte der Denk-, Meinungs- und Gewissensfreiheit. Nur er ist fähig, Rechte zu gewähren und die anderer zu achten, wie etwa in Verträgen von Tausch und Kauf, Arbeit und Vergütung.¹⁵ Nur er hat die Möglichkeit der schöpferischen Gestaltung der Welt und sittliche Verantwortung für sein Tun. Das heißt, der Mensch ist seiner Art nach wesentlich verschieden von einem Tier, etwa einem Hund, so wie das Tier wesentlich verschieden ist von einer Pflanze, etwa einem Löwenzahn. Was darum der Mensch mit dem Löwenzahn tun darf, das kann er nicht ebenso auch mit einem Hund tun, und was er mit einem Hund tun darf (etwa ihn einschläfern, weil er blind geworden ist), das kann er nicht ebenso auch mit einem Menschen tun. Wenn darum Gegner von Tierexperimenten und Tierkonsum dieselben grundsätzlich ablehnen, weil das eine chauvinistische Überheblichkeit der menschlichen Rasse sei („Speziesismus“),¹⁶ so basiert dieser Einwand auf der Ignorierung der faktischen Gegebenheit eines wesentlichen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier. Wird dieser Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht anerkannt, so gibt es auch keinen Grund, einen wesentlichen Unterschied zwischen Tier und Pflanze anzunehmen. Auch die Pflanze hat ein Interesse, ans Licht zu kommen, sich zu erhalten und erhalten zu werden.

Es ist auch zu beobachten, daß die weitgehende Gleichstellung des Lebens von Tieren mit dem des Menschen nicht nur zu einer Hebung des Status der Tiere führt, sondern umgekehrt ebenso auch zu einer Minderung der Achtung vor dem menschlichen Lebens. Wenn auch für P. Singer ein gesunder, erwachsener Mensch mehr wert ist als eine Maus (schließlich – so kann man zu Singers Überlegungen hinzufügen – hat seine Erziehung und Heranbildung auch sehr viel mehr gekostet), so wird es doch „mit Sicherheit einige nichtmenschliche Lebewesen geben, deren Leben nach jedem Maßstab wertvoller ist als das Leben gewisser Menschen. Ein Schimpanse, ein Hund oder ein Schwein etwa wird ein höheres Maß an Bewußtsein seiner selbst und eine größere Fähigkeit zu sinnvollen Beziehungen mit anderen

¹⁵ „Niemand hat je einen Hund gesehen, der Markt gehalten und absichtsvoll mit einem anderen Hund einen Knochen für einen anderen ausgetauscht hätte. Niemand hat je gesehen, daß ein Tier einem anderen durch seine Gesten und natürlichen Schreie bedeutet hätte, das ist mein, das ist dein: ich bin bereit, dir dies für das zu geben“ (Adam Smith, zit. bei W. PATON, a.a.O. 15).

¹⁶ Im Gefolge von P. SINGER (Befreiung der Tiere, a.a.O.) lehnt auch J. C. WOLF alle Tierexperimente und in weiterer Konsequenz auch Tierkonsum als Speziesismus ab (Tierethik. Freiburg, Schweiz, 1992). Scharfsichtig durchschaut er den Utilitarismus als ungenügende Begründung dieser Forderung, ist aber nicht in der Lage, auf sonstige Weise eine Letztbegründung für die moralische Forderung zu geben. Ja, die ausdrückliche Absicht seines letzten Kapitels ist die „Unterminierung der Hoffnungen auf Letztbegründung in der Ethik“ (S. 145). Daraus folgt freilich auch die Unmöglichkeit, die Ablehnung aller Tierversuche als sittliche Forderung zu begründen. In der Schlußbemerkung räumt WOLF darum ein, daß sich in der Gesellschaft benachteiligte Personen, wie die kanadischen Robbenschlächter, durch Jagd, Ausbeutung und Handel mit Tieren für ihre Familien ein kärgliches Zubrot verschaffen dürfen (S. 173).

haben als ein schwer zurückgebliebenes Kind oder jemand im Zustand fortgeschrittener Senilität.“¹⁷ Zwar will Singer das Leben von Schweinen und Hunden nicht so sakrosankt machen, daß man sie nicht aus hoffnungslosem Elend erlösen dürfte. Das aber wendet sich auch auf Menschen im gleichen Zustand an. So „kommen wir vielleicht, wenn wir einmal die Tatsache erkannt haben, daß die Zugehörigkeit eines Wesens zu unserer Spezies als solche nicht immer ausreicht, um das Töten dieses Wesens als falsch zu erweisen, zu einem Überdenken unserer Vorgehensweise, menschliches Leben um jeden Preis zu erhalten, selbst wenn keine Aussicht auf ein sinnvolles Leben oder eine Existenz ohne schreckliche Schmerzen besteht.“¹⁸ Das heißt, nach dem Prinzip des grundsätzlich gleichen Wertes des Lebens von Tier und Mensch kann oder darf beiden das Leben aus den gleichen Gründen genommen werden, wie unter anderem aus den oben genannten Gründen von schwerer Imbezillität oder Senilität. Das ist die logische, aber doch äußerst bedenkliche und für die meisten Menschen absurde Folge der Leugnung eines Wesensunterschiedes zwischen Mensch und Tier. Hinzu kommt, daß in diesen Überlegungen „die Fähigkeiten dieser menschlich ‚Inkompetenten‘ ernstlich unterschätzt werden“.¹⁹ Es werden die Tore zu einem bedrohlichen Kalkül geöffnet: wo sind letztlich die Grenzen zwischen lebenswertem und lebensunwertem Menschenleben zu ziehen?

Der häufigere Einwand gegen Experimente an Tieren ist jedoch die damit verbundene Verursachung von Schmerz für Tiere durch den Menschen. Die Antwort darauf bietet zugleich eine weitere Begründung des wesentlichen Artunterschieds zwischen Mensch und Tier. Das Gut der Lusterfahrung einerseits und die Vermeidung von Leid andererseits werden bei diesem Einwand als Werte betrachtet, die unantastbare Rechte begründen. Hier bedarf es einer Besinnung auf das Wesen der Sittlichkeit. Ihr Kriterium ist nicht einfachhin die utilitaristische Maximierung von Lust und die Vermeidung von physischem Leid. Ihr Kriterium ist die Verwirklichung der Absichten des Schöpfers, die Entfaltung des Schöpfungswerkes und die Schaffung einer Welt, die die Unvollkommenheiten der gegenwärtigen überwindet. Aus diesem Grund haben immer wieder Menschen Mühen und Leid auf sich genommen und auch bei anderen zugelassen, die im Dienst am Gemeinwohl unvermeidlich waren oder sind; so etwa in früheren Zeiten die nicht selten gefährliche, ungesunde Arbeit in Bergwerken oder Fabriken. Die Verwirklichung der gleichen Ziele im Dienst an der Welt berechtigt den Menschen, auch Tieren Mühen (etwa Lasttieren) und Leid zuzumuten, soweit sie im Dienst des umfassenden Wohles des Menschen und der Welt notwendig sind.²⁰ Gleichzeitig sind bestimmte körperliche Leiden Tieren eher zuzumuten als Menschen, weil ihre Erfahrung von Leid und die Folgen von Schädigungen für sie – wie schon früher

¹⁷ P. SINGER, a.a.O. 40.

¹⁸ Ebenda 40 f.

¹⁹ W. PATON, *Man and Mouse*, a.a.O. 53; siehe 43.

²⁰ Es verdient Beachtung, daß von insgesamt 71 Nobelpreisen in Physiologie oder Medizin 63 für Entdeckungen vergeben worden sind, die in der tierexperimentellen Grundlagenforschung erarbeitet wurden (siehe K. J. ULLRICH und O. D. CREUTZFELDT, Hg., *Gesundheit und Tierschutz*. Düsseldorf 1985, 34).

dargelegt – aufgrund ihrer weniger entwickelten Psyche, ihrer weitaus beschränkteren Lebenserwartung und der fehlenden Berufung zu verantwortlicher Gestaltung der Zukunft wesentlich geringer sind als die des Menschen. Schließlich ist anzumerken, daß viele medizinische Fortschritte auch wieder den Tieren, Haustieren wie anderen, selbst zugute kommen, etwa Vorbeugung von epidemischen Krankheiten wie Maul- und Klauenseuche, Bekämpfung vielfältiger Wurminfektionen, Anästhesie bei Behandlungen, richtige Ernährung, usw.

Knapp, aber zutreffend faßt der Katechismus der katholischen Kirche von 1993 zusammen, welcher Art der verantwortungsvolle Umgang mit Tieren für Christen ist. „Somit darf man sich der Tiere zur Ernährung und zur Herstellung von Kleidern bedienen. Man darf sie zähmen, um sie dem Menschen bei der Arbeit und in der Freizeit dienstbar zu machen. Medizinische und wissenschaftliche Tierversuche sind in vernünftigen Grenzen sittlich zulässig, weil sie dazu beitragen, menschliches Leben zu heilen und zu retten.“ Dagegen widerspricht es „der Würde des Menschen, Tiere nutzlos leiden zu lassen und zu töten. Auch ist es unwürdig, für sie Geld auszugeben, das in erster Linie menschliche Not lindern sollte. Man darf Tiere gern haben, soll ihnen aber nicht die Liebe zuwenden, die einzig Menschen gebührt.“²¹

Der Mensch von heute bedarf einer Haltung der Ehrfurcht gegenüber der Natur. Sie ist eine Tugend, die unsere Zivilisation in weitem Maße neu entdecken muß, weil sie aufgrund eines materialistischen Weltbildes weithin verlorengegangen ist. „Ohne Rückkehr zur Ehrfurcht vor allem Lebenden [ist] keine Korrektur der neuzeitlichen Grundeinstellung gegenüber der Natur möglich.“²² Das erfordert eine spirituelle Formung, die über einen bloßen Utilitarismus hinausgeht. „Nicht allein menschliches, sondern auch tierisches und pflanzliches Leben sowie die unbelebte Natur verdienen Wertschätzung, Achtung und Schutz.“²³ Alles Seiende besitzt seine eigene Gutheit und Werthaftigkeit, die es zu achten und zu hegen gilt. Der letzte Grund für den inneren Wert aller Dinge ist die Wahrheit, daß sie von Gott geschaffen und damit ein Widerschein seiner Güte, Schönheit, Weisheit und Heiligkeit sind. „Für uns wird es immer wichtiger, zu lernen, durch die Dinge gleichsam hindurchzusehen. Das Licht wahrzunehmen, das in den Dingen ist. Die Gegenwart Gottes zu schauen durch die Oberfläche der Dinge hindurch.“²⁴ Wo immer diese Fähigkeit gewonnen wird, wird die Haltung der Ehrfurcht vor der Natur sich notwendig von selbst ergeben und ein Bewußtsein der Verantwortung für alles, was ist und lebt.

²¹ Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 2417 f.

²² A. AUER, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion (Düsseldorf 1989), 75.

²³ Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz (Gütersloh 1985), 28.

²⁴ J. ZINK, Kostbare Erde. Biblische Reden über unseren Umgang mit der Schöpfung (Stuttgart 1992), 83.

HAWEL, Peter: Das Mönchtum im Abendland. Geschichte – Kultur – Lebensform. Freiburg: Verlag Herder 1993, 480 Seiten, geb., 98,- DM.

Die Intention des Verfassers wird im Vorwort umschrieben: „Es geht nicht um eine alle Einzelheiten verzeichnende Darstellung der Geschichte der Mönche und Klöster, sondern um den Versuch, die abendländische Geschichte aus ihren religiösen Wurzeln zu begreifen. Das Christentum war Ursache, Form und Ziel umfassender Lebensgestaltung, deren ausdrucksvollstes Beispiel das Mönchtum verkörpert. Männer, Frauen, ja selbst Kinder und Sklaven fanden durch die Religion zu einer sinnerfüllten Lebensweise, deren Spiegelbild die abendländische Kultur darstellt. Unter diesem Aspekt der religiösen Sinnerfahrung werden die verschiedenen Entwicklungen des Mönchtums betrachtet und interpretiert“ (S. 5–6). Die Kapitel umfassen die Themen: A: Sucht zuerst das Reich Gottes – Der Weg in die Wüste und die Anfänge des Mönchtums, B: Gebet – Kultur – Herrschaft – die irdische Form des Volkes Gottes, C: Das Kloster nur den Mönchen – Zurück zum Ideal der Wüste und des Urchristentums, D: Die vollkommene Nachfolge in der Welt – Armut, Ketzer, Dogma und Bettelorden, E: Die vollendete Einheit – Gott sucht die Welt – Der Mensch läßt sich finden; F: Untergang und Neubeginn – Ordensleben nach der Säkularisation. Im Anhang wird ein ausführliches Literatur-Verzeichnis geboten. Das Register ist exakt gearbeitet.

Es fällt auf, daß hier ungemein viel zusammengetragen wird, um das Phänomen Mönchtum zu beschreiben. Aber die Kunst des Verfassers besteht eben gerade darin, daß das „Vielerlei“ sehr wohl „mit der Sache“ zu tun hat, nur eben „die Sache“ auch von anderen Seiten her intensiver beleuchtet, als man es sonst gewohnt ist. Wer Christentum und Europa in einer Zusammenschau erleben will, der greife nach diesem Buche; über das Mönchtum hinaus wird hier „manches“ deutlich, ja direkt erfahrbar. E. Sauser, Trier

VITA SANCTI LIUDGERI: Vollständige farbige Faksimile-Ausgabe der 68 Seiten (33 + 1 Blatt) im Originalform 300×125 mm. Reihe: Codices Selecti XCV. Dazu Kommentarband. Graz-Bielefeld: Akademische Druck- und Verlagsanstalt – Verlag für Regionalgeschichte 1993, 1 830,- DM.

Die in der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Ms. Theol. lat. fol. 323 liegende Handschrift ist dem Leben des bedeutenden Missionsheiligen Liudger, geb. 742 in Friesland, gewidmet. 804 erster Bischof von Münster, schuf er eine vorbildliche Pfarr- und Diözesanorganisation. Bereits Altfried, der Nachfolger Liudgers, ließ in der ersten Hälfte des 9. Jh. eine Vita seines Vorgängers verfassen. Wenig später entstand in Werden eine für die Liudger-Verehrung besser geeignete Neufassung. Die hier vorliegende Handschrift ist eine in das späte 11. Jh. zu datierende Abschrift dieser phantasievollen Vita secunda. Eine ganzseitige Titelminiatur und ein Zyklus von 22 gerahmten Szenenbildern begleiten den Text und illustrieren die wichtigsten Stationen im Leben des Heiligen. Die dem Text folgenden Kompositionen erfreuen sich großer Erzählfreude. Bildaufbau, Statik und Pathos der Figuren sowie Farbgebung und zahlreiche Details weisen dieses Werk in die Tradition der spätottonischen Buchmalerei. Für diese Vita dient das Probianus-Diptychon als zweiflügeliger Elfenbeinschrein, um 400 in Rom entstanden, von Anfang an als kostbarer Buchkasten. Der Kommentarband umfaßt neben einer Edition und Übersetzung des Originaltextes und einer genauen Beschreibung der Miniaturen auch religions- und kunstwissenschaftliche sowie regionalhistorische Forschungsbeiträge. Die Auflage ist streng auf 450 Exemplare limitiert. E. Sauser, Trier

- BAUER, Johannes B.: Bibeltheologisches Wörterbuch. Das völlig neu bearbeitete Standardwörterbuch zur Bibeltheologie – ergänzt, einbändig, ökumenisch komplett. Köln: Styria Verlag 1994, 624 S. Leinen, 140,- DM, öS 990,-, sFr. 140,-.
- DUNDERBERG, Ismo: Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh. 1–9. Dissertationes Humanarum Litterarum 69. Helsinki 1994: Suomalainen Tiedeakatemia 1994, 228 S. Kart., o. Pr.
- EHLEN, Peter (Hrsg.): Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. Fragen einer neuen Weltkultur, Band II. München: Peter Kindt Verlag 1994, 223 S., Paperback, 36,- DM.
- GIER, Joachim: Soziale Verkündigung und soziales Ethos. Hundert Jahre kirchliche Sozialverkündigung (Benediktbeurer Hochschulschriften, Band 5). München: Don Bosco Verlag 1993, 62 S. Brosch., 12,80 DM.
- KERBER, Walter (Hrsg.): Die Wahrheit der Religionen. Fragen einer neuen Weltkultur, Band 10. München: Peter Kindt Verlag 1994, 248 S. Paperback, 32,- DM.
- KORTING, Georg: Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums. Biblische Untersuchungen. Band 25 (aus 2 Teilen bestehend). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1994, zusammen 552 S. Kart., 58,- DM, öS 453,-, sFr. 58,-.
- LANG, Bernhard: Eugen Drewermann, interprète de la Bible. Le paradis. la naissance du Christ. Paris: Les Éditions du Cerf 1994, 172 S. Paperback, o. Pr.
- LANGENHORST, Georg: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1994, 448 S. Kart., 64,- DM, öS 499,-, sFr. 65,70.
- LANGER, Michael: Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts. Freiburg: Herder Verlag 1994, XIII und 587 S. Paperback, 78,- DM.
- MYLLYKOSKI, Matti: Die letzten Tage Jesu. Markus, Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage. Band II. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1994, 232 S. Kart., o. Pr.
- NEUNER, Peter: Ekklesiologie I. Texte zur Theologie, Dogmatik. Köln: Styria Verlag 1994, 150 S., Kart., 39,80 DM, öS 298,-, sFr. 39,80.
- RICHTER, Siegfried: Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches. Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten. Altenberge: Oros Verlag 1994, XII und 351 S. Kart., 80,- DM.
- RINGEISEN, Paul: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Freiburg: Herder Verlag 1994, 248 S. Paperback, 24,80 DM.
- RINGELING, Hermann: Freiheit und Liebe. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik III. Freiburg: Herder Verlag 1994, 213 S. Paperback, 44,- DM.
- SCHEPENS, Jacques: Die Pastoral in der Spannung zwischen der christlichen Botschaft und dem Menschen von heute (Benediktbeurer Hochschulschriften, Band 6). München: Don Bosco Verlag 1994, 39 S. Brosch., 9,80 DM.
- WEYERS, Heinrich: Stundengebet als Gemeindeliturgie. Das Zeugnis der Diözesangesangbücher und des „Gotteslob“. Trierer Theologische Studien, Band 55. Trier: Paulinus-Verlag 1994, XLVIII und 301 S. Kart., 98,- DM.
- ZELINKA, Udo: Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen. Freiburg: Herder Verlag 1994, 238 S. Paperback, 48,- DM.

Kreuzweg zum Totengedenken

Mittragen



KREUZWEG DER TRAUERNDEN
TOTENGEDENKEN

Nikolaus Föhr / Josef Stiren

Mittragen

Kreuzweg der Trauernden
Totengedenken

Mit Holzschnitten
von Walter Habdank

52 Seiten, gebunden,
SFr. 20,40 / ÖS 155,- / DM 19,80
ISBN 3-7902-0052-2



PAULINUS
VERLAG

In der Trauer muß das Kreuz der Angst und der Verlassenheit, des Kammers und des Leids getragen werden.

„MITTRAGEN“ ist eine neue Art des Totengedenkens neben dem herkömmlichen Rosenkranz. Es ist aufgebaut als Kreuzweg mit sieben Stationen, der ältesten Form dieses Gebetes.

Zugrunde liegt der Gedanke, daß die Trauernden ein Stück ihres Weges gemeinsam mit Jesus gehen.

Bei den sieben Stationen des Kreuzwegs stehen die Beter mit Jesus in einer Schicksalsgemeinschaft. Die biblischen Texte haben in dieser Situation eine besondere Aussagekraft. Die eindrucksvollen Bilder von Walter Habdank führen den Betrachter in eine tiefe Beziehung zum leidenden und auferstandenen Christus.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

Neue theologische Literatur



Siegfried Schmitt

Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951 - 1960

**Zur Vorgeschichte der
Liturgiekonstitution**

*Trierer Theologische Studien,
Band 53*

584 Seiten, kt., 98,- DM

ISBN 3-7902-1281-4



**PAULINUS
VERLAG**

Der vorliegende Band behandelt die internationalen liturgischen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960, deren Ergebnisse thematisch in engem Zusammenhang mit der Liturgiekonstitution stehen. Veranstalter und Teilnehmer der liturgischen Studientreffen hatten bis zur Ankündigung des II. Vaticanums ohne Wissen von einem künftigen Konzil gearbeitet. Als die Praeparatoria-Kommission 1960 ihre Arbeit aufnahm, konnte sich ein großer Teil der Mitglieder durch die langjährige Zusammenarbeit persönlich und war mit den grundlegenden theologischen Positionen des anderen vertraut. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Kontakte zwischen der französischen und der deutschen Liturgi-

schen Bewegung, die in der Zusammenarbeit zwischen dem Centre de Pastorale Liturgique Paris und dem Liturgischen Institut Trier einen festen Rahmen erhielten. Bedeutsam waren ferner der rege Gedankenaustausch mit der belgischen und niederländischen Liturgiebewegung sowie mit der Liturgischen Bewegung in Österreich, der Schweiz und Italien. Der Konsens in Reformfragen, der sich bei den internationalen Studientreffen herausgebildet hatte, konnte seine Wirkung voll entfalten, als es darum ging, dem Weltepiskopat auf dem II. Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in der Geschichte der Konzilien ein Dokument über die Liturgie der Kirche und ihre Reform zu präsentieren.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

Aktuelles Thema!

Solidarität und Dialog

Katholische Kirche
und ausländische Studierende
in Deutschland

Herausgegeben
von Thomas Jakobs

120 Seiten, kart.,

16,80 DM

ISBN 3-7902-0070-0



Die Betreuung ausländischer Studierender, vornehmlich solcher aus Entwicklungsländern, ist für die Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden in der Bundesrepublik Deutschland fester Bestandteil ihrer Arbeit. Obwohl sich die Kirche seit Mitte der fünfziger Jahre auch finanziell stark engagiert, ist in den letzten Jahren die Frage nach der Berechtigung dieser Arbeit laut geworden. Vor dem Hintergrund zunehmender Ausländerfeindlichkeit beschäftigen sich die Beiträge dieses Buches mit Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des Ausländerstudiums sowie mit Bedeutung und Effizienz der pastoralen und sozialen Hilfestellung für ausländische Studierende an deutschen Hochschulen: Solidarität und Dialog gehören danach untrennbar zu den Aufgaben der Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

BIBLISCH-HISTORISCHES HANDWÖRTERBUCH (BHH)

Günstige Studienausgabe!

Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur

Hrsg. von Bo Reicke und Leonhard Rost. 1994. Studienausgabe der 1. Auflage A-Z. 1202 Seiten mit 60 sw-Tafeln, 72 Karten und 320 Zeichnungen sowie Registerband mit 284 Seiten, 1 sechsfarbig und 2 vierzehnfarbigen Faltkarten. Leinen im Schubert DM 178,- / öS 1389,- / SFr 178,- ISBN 3-525-50174-9

Aus vorliegenden Besprechungen:

"Die Vorzüge des BHH liegen in seiner großen Übersichtlichkeit, seinem Reichtum an Stichwörtern, bei denen die heutige wissenschaftliche Terminologie berücksichtigt wird, seiner meist knappen und prägnanten Darstellung und den zahlreichen, ausführlich und kompetent erklärten Abbildungen."

Otmar Keel

"In knappen, präzise formulierten Beiträgen wird der ganze Ertrag der historischen Forschung, die dem Vorderen Orient und der Mittelmeerkultur dient, eingebracht. So wird der große geschichtliche Rahmen sichtbar, in den die biblische Aussage hineingehört. Reiches Bild- und Kartenmaterial unterstützt die Darbietung."

Theologische Literaturzeitung

zur Palästina-Karte:

"... Diese Karte ist wie der Registerband eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges..."

ekz-informationsdienst

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen



COMMUNIO

KÖLN

Henri de Lubac Nachworte

Rückschau auf mein Schaffen

Mit einem Vorwort von
Christoph Schönborn OP

ca. 480 Seiten, gebunden,
ca. DM 58,- / SFr. 59.60 / öS 450,-
ISBN 3-921204-12-7

Zwischen 1946 und 1978 entstanden die hier erstmals in deutscher Sprache vorgelegten »Erinnerungen« Henri de Lubacs. In ihnen unternimmt der französische Jesuit, zweifelsohne einer der bedeutendsten Theologen unseres Jahrhunderts, den Versuch einer persönlichen Rechenschaft über sein theologisches Schaffen. Es geht ihm dabei »weder um vertrauliche Mitteilungen noch um pittoreske Erinnerungen«, sondern darum, in einem »schriftlichen Gespräch« die Umstände der Entstehung seiner Werke nachzuzeichnen.

Zudem zeugen die »Nachworte« vom tieferen Sinn der Werke Henri de Lubacs und deren Sitz innerhalb »seiner Lebensstufen, Studien, Begegnungen, Freundschaften sowie jener legendären Ächtungen und Verstoßungen, die ihm vom Orden und von der Kirche beschert wurden«, wie es sein Freund und Schüler Hans Urs von Balthasar über die »Mémoire« in Anspielungen auf jene Verleumdungen und Schmähungen formulierte, denen Henri de Lubac, der heute als ein Wegbereiter des Zweiten Vaticanums gilt, in den Jahren vor dem Konzil ausgesetzt war.

So geben die »Nachworte« Einblick in das theologische Ringen unseres Jahrhunderts und dürften damit zu einem unverzichtbaren und faszinierenden Dokument für die komplexe Theologiegeschichte des ausgehenden zweiten Jahrtausends der Christenheit sein.

14. Dez. 1994 SL 20/21



N 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Heft 4
Oktober, November, Dezember 1994
103. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Felix Genn, Trier
Mit Jesus Christus auf dem Weg – Zur
Bistumswallfahrt 1996

Heinz Feilzer, Trier
Jugendwallfahrten – Geschichtliche Erinne-
rungen und zeitgemäße Anstöße

Andreas Heinz, Trier
Die Lieder vom Heiligen Rock im Trierer
Diözesangesangbuch und ihr Verkündigungs-
gehalt

Balthasar Fischer, Trier
„Das Konzil beginnt in Trier“ (Th. Schnitzler) –
Die Gottesdienste und Gebete bei der
Bistumswallfahrt 1959

Alfons Thome, Trier
Wallfahrt an der Schwelle des dritten christli-
chen Jahrtausends

Besprechungen – Neue theologische Literatur

INHALT

Felix Genn: Mit Jesus Christus auf dem Weg – Zur Bistumswallfahrt 1996 241

AUFSÄTZE

Heinz Feilzer: Jugendwallfahrten – Geschichtliche Erinnerungen und zeitgemäße Anstöße 243

Andreas Heinz: Die Lieder vom Heiligen Rock im Trierer Diözesangesangbuch und ihr Verkündigungsgehalt 268

KLEINERE BEITRÄGE

Balthasar Fischer: „Das Konzil beginnt in Trier“ (Th. Schnitzler) – Die Großgottesdienste und die Gebete um die Wiedervereinigung bei der Wallfahrt 1959: ein „Vorklang“ des Konzils 293

Alfons Thome: Wallfahrt an der Schwelle des dritten christlichen Jahrtausends 305

BESPRECHUNGEN 319

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR 321

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Felix Genn, Banthusstr. 3, D-54290 Trier

Prof. Dr. Heinz Feilzer, Fritz-von-Wille-Straße 3, D-54296 Trier

Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, D-54664 Auw a. d. Kyll

Prof. Balthasar Fischer, Weberbachstr. 17/18, D-54290 Trier

Prof. Dr. Alfons Thome, Löstertal-Lohbachstr. 40, D-66687 Wadern

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Mit Jesus Christus auf dem Weg

Zur Bistumswallfahrt 1996

Die Wallfahrt des Bistums Trier, zu der Bischof Dr. Hermann Josef Spital alle Gläubigen der Trierer Kirche für die Zeit vom 19. April bis 16. Mai 1996 eingeladen hat, soll durch das Leitwort „Mit Jesus Christus auf dem Weg“ geprägt sein. Der Zeitpunkt wird durch ein Gedächtnis bestimmt. Am 1. Mai 1196 hatte Erzbischof Johann I. den Altar im Ostchor des Trierer Domes konsekriert und die Tunica Christi in diesen neuen Altar eingeschlossen. 800 Jahre währt die schriftliche Tradition, daß die Trierer Kirche diese kostbare Reliquie aufbewahrt. Aus diesem Grund soll allen Pilgern 1996 die Möglichkeit gegeben werden, den geöffneten Schrein der Tunica zu umschreiten, um in ihr sinnenfällig den Herrn zu verehren. Der Akzent der Wallfahrt liegt eindeutig auf der Verehrung Jesu Christi, den der Hebräerbrief den „Anführer und Vollender des Glaubens“ nennt (Hebr. 12, 2), nicht auf dem „Heiligen Rock“. Es ist eine *Christuswallfahrt* der Trierer Ortskirche. Deshalb wurde als Beginn der Wallfahrt das Heilig-Rock-Fest, das jedes Jahr am 2. Freitag nach Ostern im Bistum Trier gefeiert wird und im Jahr der Wallfahrt auf den 19. April fällt, und als Abschluß ein herausragendes Christusfest der österlichen Zeit, Christi Himmelfahrt — 1996 am 16. Mai begangen —, gewählt: Der erhöhte Herr, der nach seiner Auferstehung als Mittler und Fürsprecher beim Vater lebt, verheißt seiner Kirche: „Seht, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt“ (Mt 28, 20: das Evangelium von Christi Himmelfahrt 1996).

Bischof Hermann Josef verweist in seiner Einladung zur Wallfahrt auf zwei zeitgeschichtliche Gegebenheiten: 1. Wir stehen am Ende des zweiten Jahrtausends christlicher Geschichte; 2. Die Kirche befindet sich in einer Situation, die mit dem Weg des Volkes Israel durch die Wüste zu vergleichen ist. Orientierung findet das neue Volk Gottes auf seinem Weg in das dritte Jahrtausend und durch alle Schwierigkeiten der Gegenwart an dem, der versprochen hat, bei ihm zu bleiben, bis die Welt sich vollendet: Jesus Christus, der wie ein neuer Mose (vgl. Hebr 3, 2—6) mit dem Volk Gottes, das Sein Leib, Seine Kirche ist, auf dem Weg bleibt.

Das große Ereignis unseres Jahrhunderts ist für die Kirche das II. Vatikanische Konzil. In seiner Konstitution über die Kirche betont es ausdrücklich: „Die Teilkirchen (sind) nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (LG 23). Mit Jesus Christus als Kirche auf dem Weg zu sein, vollzieht sich konkret und sichtbar in der Ortskirche mit ihrem Bischof. In einer Wallfahrt wie der für 1996 ausgerufenen kann diese Glaubenswahrheit für alle Gläubigen greifbar werden. Sie wird es ermöglichen darzustellen: 1. daß der einzelne nicht allein mit seiner Glaubenssuche steht, sondern mit vielen Schwestern und Brüdern; 2. daß die einzelne Gemeinde vor Ort in einer lebendigen Gemeinschaft – *communio* – mit den übrigen

Bistumsgemeinden und mit dem Bischof lebt; 3. daß Christsein ein Weg ist, eine Pilgerschaft sowohl mitten in den Lebensfragen von Welt und Gesellschaft als auch mit einem Ziel, das irdisches Leben übersteigt. Indem die deutschen und europäischen Nachbarbistümer, die bolivianischen Bischöfe und alle Missionarinnen und Missionare, einschließlich der Bischöfe, die aus unserem Bistum stammen, zur Wallfahrt eingeladen sind, wird augenfällig dokumentiert, daß die Trierer Ortskirche Teil der großen universalen katholischen Kirche ist.

Welche Bedeutung hat in diesem Kontext die Tunica Christi? Völlig unabhängig von der Frage der Echtheit bleibt die Tatsache, 1. daß die Trierische Kirche dieses Tuch im Laufe der Jahrhunderte als „Reliquie“ betrachtet und auf Christus *hingedeutet* hat; 2. daß Generationen von Gläubigen, mit denen wir aufgrund desselben Bekenntnisses Kirche sind, vor der Tunica gebetet und den Herrn verehrt haben; 3. daß der Leibrock Christi, „ohne Naht und von oben bis unten in einem Stück durchwebt“ (Joh 19, 23) als Zeichen und *Sinnbild* für die *eine* Kirche vom Johannesevangelium an über die Väterzeit gedeutet wurde;¹ 4. daß nichts besser als ein Kleid veranschaulichen kann, daß der, nach dem die Christen ihren Namen tragen, wirklicher Mensch war. Die Tunica ist im Rahmen der Wallfahrt als Symbol gut geortet, wenn wir sie als Bild für Christus und die Kirche sehen. 1996 wird also die Heilig-Rock-Wallfahrt als Christuswallfahrt der Trierer Ortskirche, die in einem „Liebesbund mit der einen Kirche“² steht, gefeiert.

Diese Wallfahrt steht allerdings nicht isoliert in der Geschichte, sondern vielmehr in einer langen guten Tradition. Zur Gestaltung der Gegenwart tut immer ein Blick in die Vergangenheit not. Es ist nicht pure Nostalgie, wenn Menschen bei der Ankündigung der Wallfahrt 1996 immer auf ihre Erfahrungen von 1959 bzw. sogar von 1933 zurückgreifen. Die gute Erinnerung offenbart, daß die beiden vorhergehenden Wallfahrten prägend waren für kirchliches Bewußtsein, für das Erleben von Kirche und für die Bestärkung im Glauben. Die in diesem Heft abgedruckten Artikel legen Zeugnis dafür ab, wollen aber nicht bloße Rückblicke sein, sondern helfen, die Gegenwart und die Wallfahrt 1996 zu gestalten. Ohne Zweifel haben sich die Zeiten sehr gewandelt. Es erscheint von unbedingter Notwendigkeit, im Zeitalter der Tourismusindustrie die Bewegung der Trierer Ortskirche im Jahre 1996 geistlich gut vorzubereiten, ja jetzt schon in den Gemeinden damit zu beginnen. „Exerzitien im Alltag“ stellen z. B. einen wichtigen Akzent der geistlichen Vorbereitung dar. Im Rückblick auf die Geschichte und im Ausblick auf die Zukunft, in der wachen Aufmerksamkeit für die brennenden Sorgen der Gegenwart und im Bemühen, kommenden Generationen den Glauben weiterzugeben, erweist sich gerade in der Geschichte der Heilig-Rock-Wallfahrten des Trierer Bistums die Wahrheit des Satzes, den ein apostolischer Lehrer am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts in Worte gefaßt hat: „Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit“ (Hebr 13,8).

¹ Vgl. die Exegese und die Literaturhinweise in: I. DE LA POTTERIE, Die Passion nach Johannes, Trier 1987, hier besonders 99–105.

² Vgl. die Präfation vom Fest des zweiten Patrons des Bistums Trier, des heiligen Bischofs Eucharius, in: Die Feier der Heiligen Messe – Meßbuch – die Eigenfeiern des Bistums Trier, Trier 1976, 42.

Jugendwallfahrten – Geschichtliche Erinnerungen und zeitgemäße Anstöße

Auf 600 Motorrädern waren etwa 800 Motorradfahrer ... zur Marienkapelle nach Kavelaer gekommen. Sie hielten einen Wortgottesdienst auf dem Campingplatz, in der Abenddämmerung folgten eine Lichterprozession mit Scheinwerferlicht, die Eucharistiefeier und Segnung der Motorräder. So lautete die Meldung über eine ungewöhnliche Wallfahrt junger Menschen in unseren Tagen¹. Sie stellt gewiß keinen Einzelfall dar². Lassen diese und andere Erfahrungen hoffen, daß Gruppen von jungen Leuten sich in neuer Weise auf diese althergebrachte Ausdrucksform christlicher Frömmigkeit einlassen?

Diese Frage ist von jugendpastoraler Bedeutung – gerade auch im Blick auf die bevorstehende Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier. Sie wird vom 19. April bis 16. Mai 1996 stattfinden und steht unter dem Leitwort: „Mit Christus auf dem Weg“.³ Es kann einer Ortskirche nicht gleichgültig sein, ob ihre jungen Glieder sich gegenüber diesem traditionsreichen Ereignis in Interessenlosigkeit und Gleichgültigkeit hüllen oder sich zu engagiertem Mitun erwärmen lassen. Die folgenden fragmentarischen Ausführungen wollen an drei für die Trierer Kirche bedeutsamen Beispielen Erinnerungen an Jugendwallfahrten aus unserem Jahrhundert lebendig werden lassen, um vor dem Hintergrund dieses geschichtlichen Rückblicks evtl. Einsichten und Impulse für unser Heute zu gewinnen.

Die beiden ersten Beispiele sind aus der Zeit zwischen den Weltkriegen genommen, jener besonders fruchtbaren Epoche kirchlicher Jugendverbandsarbeit. Dem dritten Beispiel, den Jugendwallfahrten zum Heiligen Rock im Jahre 1959, wird ein besonderer Stellenwert eingeräumt. Sie fallen in einen Zeitabschnitt, in dem sich ebenfalls ein reges Leben in den Reihen kirchlicher Jugend entfaltete, wenngleich unter wesentlich veränderten Bedingungen.

¹ Vgl. Westdeutsche Allgemeine Zeitung (Nr. 165) vom 21. Juli 1986, 21.

² Vgl. J. WIELGOSS, Jugendwallfahrten. Ein Werkbuch, München 1987.

³ Vgl. Trierischer Volksfreund (Nr. 118) vom 24. Mai 1994, 5.

I. Nächtlicher Aufbruch zum Apostelgrab

„Ruf von Trier“, „Licht von Trier“, „Feuer von Trier“, das sind Kennworte, die Erinnerungen an ein Ereignis wachrufen, das ganz gewiß zu den Höhepunkten katholischer Jugendarbeit in diesem Jahrhundert gehört: an die VI. Reichstagung des Katholischen Jungmännerverbands Deutschlands vom 18.–22. Juni 1931 in Trier⁴. Ruf, Licht und Feuer, diese markanten Zeichen erwuchsen in besonderer Weise aus einem unvergeßlichen „Wallfahrtsereignis“ während dieser Trierer Tage.

Die Entwicklung katholischer Jugendarbeit zwischen den beiden Weltkriegen verlief sehr bewegt. Es war die Zeit „bündischer Jugend“ in der Kirche Deutschlands. Die Dynamik der „Jugendbewegung“ zu Beginn des Jahrhunderts begann sich voll auf die Entwicklung kirchlicher Jugendarbeit auszuwirken und fand ihre eigenen Ausprägungen. Als besonders expansiv erwies sich der Jungmännerverband. Zahlenmäßig erreichte er die Rekordmarke von über 400.000 Mitgliedern. Es gehörten ihm an: Die Sturmschar, die Deutsche Jugendkraft (DJK) und seit dem Trierer Ereignis auch die Pfadfinderschaft St. Georg (DPSG). Das Bemerkenswerte war, daß die etwa 15.000, die beim Großtreffen am Abschlußtag (21. Juni) die Straßen und Plätze von Trier füllten, keine Halbwüchsigen, sondern junge Erwachsene waren. Die Sturmschar erwies sich als eine besonders entschiedene Gruppierung mit unverwechselbarem Profil und konsequentem Bekenntniswillen.

Während dieser Tage nahm auch das Grundgesetz, die „Magna carta“ des Verbandes, verbindliche Gestalt an. In Trier vollzog sich die Abkehr von der einseitigen Methode einer Pädagogik der Bewahrung und Bevormundung durch die geistlichen Präsidien und ein bemerkenswerter Durchbruch zu mehr Mitverantwortung junger Laien. Namen wie Albert Steiner, Georg Wagner, Franz Steber, David Gathen u. a. spielten eine große Rolle. Der Mann, der das Trierer Treffen besonders prägte, hieß Ludwig Wolker, der Generalpräses des Verbandes: Er war Organisator, Erzieher und Seelsorger in einer Person; gleichsam der Motor und die Seele des ganzen Geschehens.

Zum nachhaltigsten Erlebnis während dieser Trierer Tage wurde ganz gewiß die Wallfahrt von mehr als 5.000 jungen Männern mit ihren

⁴ Vgl. J. CLEMENS (Hg.), Ruf von Trier. Bericht über die VI. Reichstagung des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands zu Trier, Düsseldorf 1931; J. HOMBERG-B. BÖRGER (Hg.), Der Ruf von Trier hallt immer noch nach. Zur 50. Wiederkehr der VI. Reichstagung des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschland vom 16.–22. Juni 1931. Eine Dokumentation, Düsseldorf 1981; H. FEILZER, Ruf von Trier – 50 Jahre danach, in: Paulinus (Nr. 25) vom 21. Juni 1981, 16f.

Seelsorgern am Abend des 20. Juni zum Grab des Heiligen Matthias vor den Toren der Stadt und der nächtliche Rückweg zum Wahrzeichen des „römischen Triers“, der Porta Nigra. Ein „großer Zapfenstreich“ rief zunächst die Teilnehmer auf dem Hauptmarkt zusammen. Sie setzten sich bald in Richtung Matthias-Basilika in Bewegung. Dort am Apostelgrab trat Franz Rudolf Bornewasser als Bischof der Trierer Ortskirche ins Zentrum des Geschehens. Er beeindruckte durch seine würdige Erscheinung und die Eindringlichkeit und Überzeugungskraft seiner Rede. Lassen wir die authentische Dokumentation das weitere Geschehen in Sankt Matthias selbst erzählen⁵: „Feierliche Stille erfüllte den weiten Raum. Albert Steiner, der Reichsobmann, tritt vor. Der Bischof nimmt die Fackel vom Grab des Apostels und reicht sie ihm ... Die 24 Diözesanleiter als die ‚Ältesten‘ im Jugendreich schreiten die Stufen des Hochchores hinauf. Ein jeder empfängt aus der Hand des Bischofs die Fackel, die an der ersten Fackel entzündet wird. Und das Licht pflanzt sich fort auf die ganze junge Apostelschar, auf Präses und Jungmänner. Bald flammt die Basilika auf wie ein einziges Feuermeer.“ Nun formierten sich die jungen Wallfahrer mit ihren brennenden Fackeln zu einem endlosen Zug, zogen durch die nächtlichen Straßen Triers und erhellten die in Dunkel gehüllte Stadt. Das Schweigen wurde immer wieder durchbrochen mit dem Liedruf „Christus Herr der Neuen Zeit“. Ziel des Zuges war die Porta Nigra, die sich alsbald ebenfalls in ein Meer von Lichtern hüllte, von ihrer Spitze erstrahlte weit sichtbar das Christuszeichen: ein römisches Monument unter dem Christussymbol, ein Bild von eigenartiger Aussagekraft⁶. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß zum erstenmal nach dem Krieg die Jugend der Saar wieder mit dabei war.

Es ist für uns heute schwer, diesem spontanen Aufbruch junger Menschen gerecht zu werden. Er läßt sich nur deuten vor dem zeit- und kirchengeschichtlichen Hintergrund und der Situation der Jugend und kirchlicher Jugendarbeit damals. In der Weimarer Republik schuf sich Deutschland erstmals eine demokratische Staatsform. Verbal wurde diese lautstark proklamiert und verteidigt, aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das Deutschland damals darin nie ganz seine Identität fand. Der verlorene Krieg und der Abschied von der Monarchie hinterließen tiefe Spuren. Es entstand ein Vakuum, das politisch und vor allem emotional nicht hinreichend gefüllt werden konnte⁷. Dagegen kann man von der katholischen Kirche in Deutschland sagen, daß sie sich aus dem Zustand der Inferiorität zu befreien begann und zu einem neuen Selbst-

⁵ J. CLEMENS (s. Anm. 4), 121.

⁶ Ebd.

⁷ H. FEILZER (s. Anm. 4), 17.

bewußtsein fand. Vor diesem politischen und zeitgeschichtlichen Szenarium wird es verständlich, daß besonders junge Menschen nach tragenden Leitideen und symbolstarken Lebens- und Gemeinschaftsentwürfen suchten. Sie taten es im Geiste der nachwirkenden Jugendbewegung. Von den Bündnissen katholischer Jugend ging eine große Anziehungskraft aus. Die umfassende Idee vom Reich spielte dabei eine maßgebende Rolle. Träume von der Wiedergeburt des „Sacrum Imperium“ wurden in manchen Kreisen des Katholizismus und auch in den Reihen der katholischen Jugend und ihrer Inspiratoren wach. Die Rede von L. Wolker „Jugend im Gottesreich der Gnade“⁸ stellte ganz gewiß den inhaltlichen Höhepunkt in Trier dar. Sie enthält in Umrissen jenen genialen jugendpastoralen Entwurf, der später im „Pastorale Altenbergense“⁹ seine weitere Ausformung gefunden hat.

Bei der abendlichen Wallfahrt nahm die eindringlich proklamierte Idee vom Reich der Jugend als Abbild des Gottesreiches symbolhaft Gestalt an. Sie brachte emotional und zeichenhaft am stärksten den Aufbruch in eine „neue Welt der Jugend“ zum Ausdruck. Diese Wallfahrt ließ im Reichtum ihrer Ausdrucksformen auch die entscheidende Bezugsperson dieses Jugendreiches sichtbar werden: Jesus Christus. Katholische Jugend zwischen den Weltkriegen war auf der Suche nach ihrer verbindlichen Mitte. In einem intensiven Klärungsprozeß wurde schließlich die maßgebende Kurzformel im Hirschberg-Programm des Bundes Neudeutschland gefunden: „Neue Lebensgestaltung in Christus“¹⁰. Pater Manuwald, der geistliche Leiter, hat sie formuliert, und Pater Ludwig Esch hat sie weiter entfaltet. L. Wolker formte sie in Trier um in die Worte: „Es lebe Christus im Herzen deutscher Jugend.“¹¹ Die Christuszentrierung wurde zum unverkennbaren „theologischen Gütezeichen“ kirchlicher Jugendpastoral zwischen den Weltkriegen. In Trier wurde dies in besonders eingängiger Weise in der Symbolgestalt des Weges erfahrbar. Der Gang durch die Stadt wurde zum Bekenntnisweg für Christus und sein Reich. Damit wird aber auch noch etwas anderes deutlich. Die jungen Menschen, die sich dort auf den Weg machten, erlebten Gemeinschaft in besonders dichter Weise

⁸ J. CLEMENS (s. Anm. 4), 44–53.

⁹ Vgl. L. WOLKER, *Pastorale Altenbergense*, in: W. BOKLER (Hg.), *Prälat Ludwig Wolker*, Düsseldorf 1955, 54–81.

¹⁰ Vgl. *Leuchtturm* Nr. 28 (1934/35), 365. Dies war zunächst die Formel vom Bund Neudeutschland. Sie fand danach auch Eingang in die anderen Bünde. (Vgl. das gleichnamige Buch von L. Esch aus dem Jahre 1952 und die Publikation von F. HENRICH, *Die Bünde katholischer Jugendbewegung*, München 1968, besonders 200ff.)

¹¹ Mit dieser zusammenfassenden und wegweisenden Formel beschloß er seine Rede in Trier. Vgl. J. CLEMENS (s. Anm. 4), 53.

untereinander und mit ihren Seelsorgern. Zu keiner Zeit waren die Kontakte zwischen Priestern und jungen Laien so intensiv und fruchtbar wie damals. Die Christusbezogenheit, der Gemeinschaftsgedanke und das in Trier immer wieder beschworene Ethos der Treue wurden zu den tragenden Grundkräften des Jugendreiches und altersgemäßer Lebensgestaltung. Das Bemühen um Verwirklichung dieser Leitideen vollzog sich inmitten der Kirche¹². Die Reibungsflächen der Jugendbünde mit der Kirche dürfen in keiner Weise verharmlost werden, dennoch war ihre Kirchenverbundenheit im Grundsätzlichen ungebrochen.

An diesem Trierer Treffen und seiner Wallfahrt wird deutlich, welche prägende Kraft von tragenden Ideen und ausdrucksstarken Symbolen, von zeitgemäßen Konzepten und verbindlichen Formen in Verbindung mit charismatischen Personen für die Gemeinschafts- und Lebensgestaltung junger Menschen ausgehen kann.

II. Gefährliche Fahrt gegen Süden

Knapp vier Jahre nach dem Trierer Ereignis machten sich junge Menschen aus den Reihen der katholischen Jugend auf einen anderen Wallfahrtsweg, auf den Weg nach Süden. In den Ostertagen des Jahres 1935 (13.-27. April) fand die Romwallfahrt der Sturmschar statt¹³. Nahezu 2000 junge Männer begaben sich in mehr als 60 Bussen auf die damals noch abenteuerliche Fahrt über die Alpen: etwa 1500 von ihnen gehörten der Sturmschar an, die übrigen kamen aus der Pfadfinderschaft St. Georg und dem Bund Neudeutschland. Vier Busse kamen aus dem Bistum Trier.

Sie errichteten vor den Toren Roms auf dem Gelände, das dem deutsch-ungarischen Kolleg „Germanikum“ gehört, in Santa Maria Galeria ihre Zeltstadt¹⁴. Weil für diese jungen Menschen die öffentliche Darstellung der Gemeinschaft in ihrer deutschen Heimat aufgrund der veränderten politischen Situation schon kaum mehr möglich war, verlegten sie ihr

¹² Vgl. die Ansprache von Bischof Bornewasser mit dem Titel: „Die Jugend im Gottesreich der Kirche“, in: J. CLEMENS (s. Anm. 4), 39–44.

¹³ Vgl. B. BÖRGER / H. SCHROER (Hg.), Sie hielten Stand. Sturmschar im Katholischen Jungmännerverband Deutschlands, Düsseldorf 1989, besonders 109f, 174–176; K. HOFMANN, Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt. Studien zur Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands, Augsburg 1992, besonders 153–158; Romfahrt deutscher Jugend, in: Junge Front vom 05.05.1935.

¹⁴ Vgl. dazu den Bericht von F. STEBER, in: B. BÖRGER / H. SCHROER (s. Anm. 13), 174 und andere Berichte ebd., 109. (Die Angaben über die genaue Zahl der Teilnehmer und der Busse stimmen bei den einzelnen Berichten nicht ganz überein.)

„Reichstreffen“ in Form einer Wallfahrt ins Zentrum der Weltkirche, in die schützenden Mauern Roms.

Der Gedanke vom „Reich der Jugend“ in seiner Verwobenheit mit dem Gottesreich stand auch über diesen römischen Tagen. Die Romfahrt sollte im großen umsetzen, was in den vorhergehenden Jahren in vielen kleinen Schritten unter dem Stichwort ‚Lebensschule‘ nach dem Maße Jesu Christi erprobt worden ist¹⁵. Das gemeinsame Zusammenleben in der Zeltstadt, das Ringen um den weiteren Weg¹⁶, die Feier der Hochzeit des scheidenden Reichsführers Franz Steber¹⁷, die Vorstellung der neuen Führung¹⁸, dies waren Momente, welche die Teilnehmer unter den Anzeichen eines heraufziehenden politischen Wetterleuchtens stärkten und zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammenwachsen ließen. Dazu kamen die vielen Eindrücke, die das antike und christliche Rom bei den jungen Leuten hinterließ.

Zu einem besonderen Höhepunkt wurden die Begegnungen mit Papst Pius XI., zunächst beim Gottesdienst im Petersdom am Ostersonntag und dann bei einer Sonderaudienz in den Räumen des Vatikans. Um etwas von der Atmosphäre dieser Stunde einzufangen, soll ein Teilnehmer mit seinem Bericht zu Wort kommen: „Die Kolonnen formieren sich und ziehen in den Vatikan ein. In drei großen Sälen nahmen wir Aufstellung ... dann knieten wir nieder. Der Heilige Vater schreitet segnend durch die Reihen der Zweitausend, jedem die Hand beim Ringkuß reichend ... hier und da einen Jungen etwas fragend ... Nicht feierlich und distanziert, sondern einfach väterlich, aber doch aufrecht und gemessen wirkte seine Erscheinung. Wir alle spürten, wie echt es ist, wenn er sich ... den ‚gemeinsamen Vater‘ nennt.“¹⁹ Als ob er die kommenden Ereignisse vorausahnen würde, richtete der Papst u. a. folgende Worte an die Jugendlichen: „... Diese Jugend ist die beste Reserve für den Widerstand und den Bestand des christlich-katholischen Lebens in Deutschland. Denn, geliebte Söhne, schwere Stunden können ... kommen. Es kann alles zweifelhaft werden,

¹⁵ Vgl. K. HOFMANN (s. Anm. 13), 154.

¹⁶ Nach der Romfahrt trat die neue Ordnung in Kraft. Vgl. Die neue Bundesordnung, in: Sturmchar 1935, 87.

¹⁷ Vgl. B. BÖRGER / H. SCHROER (s. Anm. 13), 174f.

¹⁸ Hans Niermann aus der Diözese Münster wurde der neue Reichsführer. Vgl. B. BÖRGER / H. SCHROER (s. Anm. 13), 185–204 und K. HOFMANN (s. Anm. 13), 158–174. Alfons Brands aus dem Bistum Trier wurde von Generalpräses L. Wolker zum neuen Reichskaplan ernannt. Vgl. B. BÖRGER / H. SCHROER (s. Anm. 13), 206–212.

¹⁹ Nach dem Bericht von Hans Liebig aus Köln, abgedruckt: ebd. 109.

alles vielleicht in Gefahr kommen. Aber ... etwas ist ganz sicher, ... ganz unzweifelhaft: Der gütige Gott wird mit uns, nicht gegen uns sein.“²⁰

Die schweren Stunden, die der Papst angesprochen hatte, wurden für die jungen Romfahrer schon bald bittere Realität. Auf der Rückfahrt wurden sie an den Grenzstationen von der Geheimen Staatspolizei in Empfang genommen. Durch die Berichterstattung der internationalen Presse mit Bildern über die öffentlichen Auftritte in den Straßen Roms und ihre Zusammenkünfte mit dem Papst wurden die NS-Machthaber aufgeschreckt und übten nun in rüder Weise Vergeltung. „Es gab Verhöre an den Grenzstellen und die Ausplünderung der mitgeführten Banner, Zelte, Fahrtenhemden, Fotoapparate, Musikinstrumente. Teils wurden die Namen der Teilnehmer an die örtlichen Gestapostellen weitergegeben.“²¹

Gab es bis dahin schon zahlreiche örtliche Übergriffe gegenüber der katholischen Jugend, so verstärkten sich der politische Druck und die gezielte Verfolgung nach diesen römischen Tagen dramatisch. Ein Beispiel aus der Trierer Ortskirche soll für viele stehen²². „Der Trierer Diözesanvorstand des Katholischen Jungmännerverbandes fertigte einen Bericht dieser Ausplünderung (bei der Romfahrt) an und verteilte ihn (in geheimer Mission) mittels motorisierter Helfer an alle Dechanten, Pfarrer, Bezirkspräsidenten und Bezirksführer der Diözese Trier. Ein Exemplar fiel der Gestapo in die Hände. Es folgte die Verhaftung von Diözesanpräses Johannes Müller, Diözesanleiter Martin Krisam und Diözesanführer Hans Renner.“ Sie wurden am 18. Juli 1935 in das Untersuchungsgefängnis in Trier eingeliefert und dort bis zur unerwarteten Freilassung am 07.12.1935 festgehalten²³. Eine noch größere Verhaftungswelle traf die Sturmschar im Februar 1936. Für die zahlreich Betroffenen seien stellvertretend Ludwig Wolker, Hans Niermann und Franz Steber genannt, denen der Prozeß gemacht wurde. Letzterer verbrachte fünf bittere Jahre im Zuchthaus²⁴ mit vielen Demütigungen und Erniedrigungen. Bei seiner Entlassung war er fast total erblindet.

Die Romwallfahrt an Ostern 1935 wurde der Auftakt zu einem Weg vielfältiger Bedrängnisse und Leiden. Das „Reich der Jugend“ wurde rein

²⁰ Ebd.

²¹ So der Bericht, in: B. BÖRGER / H. SCHROER (s. Anm. 13), 109f.

²² Ebd., 110.

²³ Vgl. dazu den ausführlicheren Bericht von H. RENNER. Er nennt am Ende eine Reihe von Namen, denen ein ähnliches oder noch schlimmeres Schicksal widerfahren ist. Ebd. 110–112.

²⁴ Vgl.: Der Rossaint/Steber-Prozeß, in: Ebd. 112–117.

äußerlich durch die bald einsetzende Auflösung der Jugendbünde fast gänzlich zerschlagen, aber im Untergrund existierte es an vielen verborgenen Orten weiter. Durch die Herausforderung zum Widerstand und zum Zeugnis wuchs es in eine neue Dimension „authentischer Christusnachfolge“. Mit Recht kann gerade von vielen Mitgliedern der Sturmschar gesagt werden: „Sie hielten stand.“ Später war es diese durch die harte Schule von Verfolgung und Krieg hindurchgegangene Schicht der Überlebenden, die dem Neuaufbau kirchlicher Jugendarbeit nach dem Krieg ihren Stempel aufdrückten. In die auslaufende Phase dieses Neuaufbaus fällt unser drittes Beispiel: Jugend bei der Heilig-Rock-Wallfahrt.

III. Unterwegs zum Gewand Christi

Das Jahr 1959 brachte für das Bistum Trier ein großes Ereignis. Vom 19. Juli bis zum 20. September fand die Wallfahrt zum Heiligen Rock statt. Bischof Matthias Wehr fügte sich mit der Ankündigung dieser Wallfahrt in die lange Reihe einer reichen, aber auch wechselhaften Tradition ein²⁵. Bedeutsame Ausstellungen hatten innerhalb der letzten beiden Jahrhunderte 1844, 1891 und 1933 stattgefunden²⁶.

1. Daten zur Planung und zum Verlauf

Die Wallfahrt des Jahres 1959 unterschied sich von allen vorhergehenden dadurch, daß bei ihr erstmals die Jugend als eigenständige Altersstufe angesprochen und als bedeutsame Gruppe in das Gesamtgeschehen der Wallfahrt einbezogen wurde. Das entsprach dem Wunsch der jungen Menschen, aber auch der Absicht der verantwortlichen Veranstalter. Eine eigene „Jugendkommission“ nahm die Planungen in die Hand und war als ein wichtiges Glied eingebunden in die Leitung der Gesamtwallfahrt²⁷.

Zwei besondere Wallfahrtssonntage wurden für die Jugend vorgesehen und von ihr verantwortet und geprägt: Für die „Frauenjugend“ der 23. August und für die Mannesjugend der 30. August. Der Programmverlauf war für beide Tage ähnlich strukturiert²⁸: Im Mittelpunkt stand eine

²⁵ Vgl. B. CASPER, Die alten Trierischen Traditionen über den Heiligen Rock und seine Ausstellungen, in: Mitteilungen für Jugendseelsorge Nr. 3 (1959) Beilage.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. das Organisationsschema, in: Wallfahrtsblatt zur Ausstellung des Heiligen Rockes, Nr. 7 (1959), 10. Den Vorsitz des Jugendausschusses führte der Verfasser dieses Beitrags in seiner Eigenschaft als damaliger Diözesanjugendseelsorger.

²⁸ Vgl. Mitteilungen (s. Anm. 25), Nr. 6/7, 1; Wallfahrtsblatt (s. Anm. 27), Nr. 6,7; Nr. 7,7.

Eucharistiefeier auf dem dafür (mit einer imposanten Rundtribüne und einer Altarinsel unter einem originellen Zeltdach) hergerichteten Platz im Palastgarten mit etwa 25.000 Sitzplätzen. Wegen des großen Andrangs mußte kurzfristig mit einem Parallelgottesdienst nach St. Matthias ausgewichen werden. An die Großgottesdienste schloß sich jeweils eine Bekenntnisfeier an. Danach formierten sich die Prozessionen zum Besuch und zur Verehrung des Heiligen Rocks im Dom. Bereits am frühen Morgen wurden Pilgermessen in den acht Stationskirchen angeboten und Gelegenheit zum Besuch des Heiligen Rocks gegeben. Am Vorabend, gleichsam als Auftakt, fand ein Gottesdienst für die verantwortlichen Jugendführungen aus dem Bistum Trier und die Gäste aus den Reihen der Verantwortlichen anderer deutscher Diözesen und den Nachbarländern statt. Die beiden amtierenden Bundespräsidenten, Willi Bokler und Bartholomäus Hebel, standen diesen Eucharistiefeiern vor. Im Anschluß daran gab der Bischof von Trier jeweils einen Empfang für den Kreis der Verantwortlichen und Gäste in den Räumen des damaligen Bürgervereins, der als Stunde der Begegnung gekennzeichnet war.

Hervorzuheben ist die große Zahl von Jugendlichen, die an diesen Wallfahrten teilnahmen. Bei der Frauenjugend waren es über 30.000²⁹, bei der Mannesjugend um die 25.000³⁰. Mit zusammen etwa 55.000 Teilnehmern und Teilnehmerinnen an den beiden Wallfahrtstagen war es wohl das größte Ensemble junger Menschen, das Trier in seinen Mauern je aufnahm. In mehr als 25 Sonderzügen und zahlreichen Bussen reisten sie an, viele Gruppen wählten die beschwerlichere Form der Fußwallfahrt³¹. Im Moselstadion war eine große Zeltstadt für männliche Jugendliche aufgebaut und in der Zurmaiener Straße eine feste Unterkunft für weibliche Jugendliche hergerichtet³². Beide wurden jedoch nur mäßig in Anspruch genommen, da die jungen Leute nicht für längere Zeit in Trier verweilten.

Bemerkenswert ist es, daß die Teilnehmer und Teilnehmerinnen nicht nur aus dem Trierer Bistum kamen, sondern auch aus anderen Teilen der Bundesrepublik, besonders aus den Bistümern Aachen, Limburg, Mainz und Speyer; aus dem Bistum Essen reiste ein Sonderzug mit über 800 Teilnehmerinnen an. Erstaunlich auch die zahlreichen Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus dem benachbarten Ausland, aus Frankreich, Belgien, den Niederlanden, Österreich und der Schweiz. Allein aus Luxemburg

²⁹ Vgl. Wallfahrtsblatt (s. Anm. 27), Nr. 7,2.

³⁰ Vgl. Wallfahrtsblatt (s. Anm. 27), Nr. 8,2.

³¹ Vgl. Mitteilungen (s. Anm. 25), Nr. 6/7, 2-6.

³² Vgl. Wallfahrtsblatt (s. Anm. 27), Nr. 7,2; Nr. 8,2.

wurden mehrere hundert Bannerabordnungen gezählt. Schließlich gilt es darauf hinzuweisen, daß sich zahlreiche Bischöfe zu und mit den jungen Leuten auf den Weg machten. Am Tag der Frauenjugend waren es neben Bischof Matthias Wehr und seinen Weihbischöfen der Bischof von Mainz, Albert Stohr, als Referent für Jugendfragen bei der deutschen Bischofskonferenz, der Weihbischof von Essen, Julius Angerhausen, als ehemaliger Bundeskaplan der C.A.J., und Bischof Pierre Marie Théas, Bischof von Lourdes, einer der Brückenbauer deutsch-französischer Freundschaft³³. Am Tag der Mannesjugend waren neben den Trierer Bischöfen anwesend: aus Österreich Franziskus Kardinal König, Erzbischof von Wien; aus Südtirol Johannes Gargitter, Bischof von Brixen; aus Nordirland Bischof Browne von Galway und außerdem der Bischof der Vertriebenen, Splett, früher Oberhirte von Danzig³⁴.

2. Bemerkungen zur Situation

Wie die vorhergehenden Wallfahrten³⁵ fand auch diese Wallfahrt in einer besonderen zeitgeschichtlichen Situation statt. Die Bundesrepublik Deutschland fand organischer als die Weimarer Republik (nach den bitteren Erfahrungen einer politischen Irrfahrt mit all ihren katastrophalen Folgen) in die Staatsform der Demokratie hinein. Eine tiefgehende Besinnung auf Wertmaßstäbe für eine neue politische Kultur und ein menschenwürdiges Zusammenleben griffen um sich. Die Kirchen waren gefragt und erfreuten sich einer hohen Wertschätzung. Es eröffneten sich neue Freiräume und große Möglichkeiten politischer Einflußnahme. Diese mehr ethisch-moralisch bestimmte Komponente, die aber nach der Seite der Macht keineswegs abstinente blieb, geriet sehr bald in Widerstreit zu der Faszination, die der wirtschaftliche Aufschwung und die damit verbundenen Früchte des Wohlstandes auf die Menschen ausübten. Dieser Widerstreit markiert vielleicht den maßgebenden Grundkonflikt der frühen Nachkriegsgesellschaft. Die Kirche blieb zentral in diesen Konflikt hineinverwoben (Ob sie sich dabei stets im Sinne des Evangeliums bewährt hat, sei an dieser Stelle einmal dahingestellt). Bedeutsam für das Klima in der Kirche wurde zudem die Ansage des II. Vatikanischen Konzils durch Johannes XXIII.

Dies ist in groben Zügen der zeitgeschichtliche Rahmen, in dem sich kirchliche Jugendarbeit neu formierte. Es taten sich auch für sie neue Chancen und Gestaltungsmöglichkeiten auf. Wie bereits erwähnt, wuch-

³³ Vgl. ebd. Nr. 6/7,1.

³⁴ Vgl. ebd. Nr. 8,5.

³⁵ Vgl. B. CASPER (s. Anm. 25).

sen ihr bei diesem Neubeginn elementare Erfahrungen aus der Zeit der Verfolgung zu. Diejenigen, die sich in schicksalhaften Stunden bewährt hatten, setzten auf die Verlässlichkeit ihrer Einsichten und Überzeugungen. Gegen den Willen mancher Bischöfe und Verantwortlichen im obersten Glied der Führung erfuhren die Jugendbünde(verbände) eine Wiederbelebung, die bereits im Jahre 1947 zum föderativen Zusammenschluß im Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BdKJ) führte und im Bundestreffen in Dortmund (im Sommer 1954) mit über 120.000 Teilnehmern und Teilnehmerinnen (und mit dem „Dortmunder Gelöbniß“) ihren sichtbaren Höhepunkt erfuhr. Es gelang dieser Generation der Kriegsheimkehrer für eine begrenzte Zeit, die Gliedgemeinschaften (Bünde) des BdKJ äußerlich und innerlich in eine „relative“ Blüte zu führen, die jedoch nur von begrenzter Dauer war. Die Jugend geriet voll in den Sog der oben dargestellten gesellschaftlichen Entwicklung. Ihr Profil änderte sich. Als „Skeptische Generation“ versuchte man sie zu typisieren³⁶. Das Gros der jungen Leute stand der Kirche keineswegs ablehnend gegenüber, eher konnte man von einer „reservierten Offenheit“ oder einer „abwartenden Skepsis“ sprechen. Die organisierten Formen kirchlicher Jugendarbeit verloren spürbar an Anziehungskraft. Formen offener Jugendarbeit wurden erprobt. Von daher wird es verständlich, daß im Unterschied zu den beiden ersten Beispielen die Heilig-Rock-Wallfahrten der Jugend nicht in erster Linie eine Angelegenheit der kirchlichen Jugendverbände waren. Vielmehr waren es überwiegend „Nichtorganisierte“, die den Weg nach Trier fanden. Eine Ausnahme machten die ausländischen Teilnehmer und Teilnehmerinnen; bei ihnen handelte es sich fast ausschließlich um Vertreter und Vertreterinnen organisierter Verbände. Die meisten Bannerabordnungen kamen daher auch aus ihren Reihen. Erstaunlich war es, mit welcher Aufgeschlossenheit und in wie großer Zahl sich junge Leute auf das Geschehen vorbereiteten und einließen³⁷.

3. Inhaltliche Akzente und ihre Wirkungsgeschichte

Das Leitthema der Gesamtwallfahrt „Jesus Christus ist der Herr“ war auch den Jugendwallfahrten vorgegeben. Es war mehr als ein Zufall, daß dies für die Katholische Jugend auch das Jahresthema im Arbeitsjahr 1958/59 und das Leitwort des Bekenntnistages am Dreifaltigkeitssonntag 1958 war³⁸.

³⁶ Vgl. H. SCHELSKY, Die skeptische Generation, Düsseldorf 1958.

³⁷ Vgl. A. THOME, Anregungen zu einer vorbereitenden Jugendkatechese, in: Mitteilungen (s. Anm. 25), Nr. 4, 4–5.

³⁸ Vgl. E. ISERLOH, Jesus Christus – Herr der Geschichte, in: Mitteilungen (s. Anm. 25), Nr. 10/11 (1958).

Die christologische Ausrichtung der Trierer Wallfahrt und die bewußt christozentrische Orientierung der Jugendarbeit insgesamt fanden in eine fruchtbare Verbindung³⁹. Die Verantwortlichen in der Jugendführung versuchten darüber hinaus, diese Akzentuierung mit den Linien der Tradition zu verknüpfen. Im Einladungstext zur Wallfahrt der Mannesjugend heißt es wörtlich: „Es war im Jahre 1923, als Pater Manuwald zum erstenmal beim fünften Bundesthing des Bundes Neudeutschland auf dem Hirschberg Christus als die tragende Mitte aller Arbeit in der jungen Generation ... entdeckte und kündete. Erstmals sprach er das Wort von der ‚Neuen Lebensgestaltung in Jesus Christus‘. Von der Echtheit und der Leuchtkraft dieser Leitidee überzeugt und überwältigt, erhob sich Prälat Mosterts, der Generalpräses des Jungmännerverbandes, und rief in die Nacht: ‚Warum habt ihr uns das nicht eher gesagt.‘ Von dieser Stunde an stand das christologische Leitbild im Zentrum aller Bemühungen um die Jugend. Prälat Wolker meinte das gleiche, sagte es nur noch etwas dem Leben verbundener in den Worten: ‚Es lebe Christus in deutscher katholischer Jugend‘. Von dieser Idee und diesem Leben in Christus wurden Hunderte von jungen Menschen begeistert und geprägt ... Die Wallfahrt nach Trier soll die Christusliebe, die Christushoffnung und den Christuglauben neu nähren und entzünden.“⁴⁰

Die Einbindung der Trierer Christuswallfahrt in den geschichtlichen Kontext war beabsichtigt und hatte ihre Bedeutung; ebenso die Verbindung mit dem aktuellen Jahresthema. Dennoch muß festgestellt werden, daß die Jugendwallfahrten auf dieser Basis eine eigene Dynamik entwickelten. Die thematische Entfaltung blieb weitgehend bestimmt von den aktuellen Fragestellungen und Problemanzeigen der Zeit, wie sie in besonderer Weise von jungen Menschen damals empfunden wurden. Dementsprechend fand die Christusbezogenheit eine Auslegung, die an den zentralen Stichworten Einheit, Versöhnung und Freundschaft orientiert blieb. Im ungeteilten Gewand des Herrn fanden sie ihre zusammenführende christologische Sinn- und Symbolgestalt, und dies in verschiedenen kairologischen Zusammenhängen:

a. Einheit der Christen und Einheit des deutschen Volkes

Als die Trierer Kirche dabei war, sich für die große Wallfahrt zu rüsten, vollzog sich in der Gesamtkirche eine Veränderung von weittragender

³⁹ Darauf verwies auch W. Bokler bei seiner Predigt am Vorabend der Wallfahrt der Mannesjugend (29.08.) beim Gottesdienst in der Jesuitenkirche.

⁴⁰ Vgl. H. FEILZER, Die Christus-Wallfahrt der katholischen Mannesjugend nach Trier, in: Wallfahrtsblatt (s. Anm. 27), Nr. 7,7.

Bedeutung: Johannes XXIII. wurde Papst und kündigte sehr bald das Zweite Vatikanische Konzil an. In seiner Botschaft zur Heilig-Rock-Wallfahrt vom 22. Februar 1959 brachte er das ungeteilte Gewand Christi mit dem beabsichtigten Zentralanliegen des Konzils in Verbindung: der Einheit der Kirche. Wörtlich führte er dazu aus: „Das ungenähte Gewand Christi ist Bild und Gleichnis der erhabenen Einheit der Kirche. Wenn dieses Bild vor den Augen des Geistes aufsteht, dann wird es mit Gottes Gnade wie von selbst viele dazu bewegen, zu wirken und zu beten, daß die Einheit verwirklicht werde. Das aber sind bereits die ersten Zeichen einer Morgenröte, die eine glückliche Zeit ankündigt. Um so liebenswerter wird jenen, die in die Irre gegangen sind, das Haus der Mutter sein, je mehr die Daheimgebliebenen, die darauf warten, ihre getrennten Brüder umarmen zu dürfen, das reine Licht evangelischer Tugend erglänzen lassen.“⁴¹ Das waren Visionen, die junge Menschen damals aufhorchen ließen, weil sie ihren Sehnsüchten sehr entgegenkamen. Nicht umsonst wurden diese aus dem Munde eines Papstes ungewohnten Worte bei den Jugendwallfahrten als Impuls zu einem „adventlichen Aufbruch“ wahrgenommen und gedeutet. Dies fand Ausdruck in folgenden Ausführungen: „Wir wissen wieder um all das Gemeinsame, das uns gegenüber der Gottesentfremdung unserer Zeit zusammenstehen und zusammenführen läßt. Wir wissen noch nicht, wie die Heilung geschehen kann, aber wir dürfen Hoffnung haben, weil unser Heiliger Vater auch Hoffnung hat.“⁴² Die Worte des Papstes steckten an, weil er formulierte, was junge Menschen bewegte. Darum konnte das vom ökumenischen Anliegen inspirierte Wallfahrtsgebet auch von jungen Leuten gut mitvollzogen werden: „Jesus Christus, Heiland und Erlöser, erbarme dich über uns und über die ganze Welt. Gedenke deiner Christenheit und führe zusammen, was getrennt ist.“⁴³

Das ökumenische Anliegen verstummte seither nicht mehr in den Reihen katholischer Jugend. Zu einem Höhepunkt in diesen Bemühungen wurde ein Treffen der Verantwortlichen im Bistum Trier und der Landeskirche des Rheinlands auf der Marienburg. Dort nahm die „versöhnliche Umarmung“, von der Johannes XXIII. sprach, sichtbar Gestalt an. Manche weiteren Initiativen und manche Freundschaft sind daraus erwachsen⁴⁴.

⁴¹ Vgl. Text der Papstbotschaft, in: Wallfahrtsblatt (s. Anm. 27), Nr. 1,3.

⁴² Vgl. Predigt von Diözesanjugendseelsorger Heinz Feilzer bei dem Hauptgottesdienst (30.08.) unter dem Thema „Von der großen Heimkehr“, Manuskript (Seite 3).

⁴³ Vgl. Heilig-Rockwallfahrt Trier 1959, Pilgerbüchlein, 5.

⁴⁴ Vgl. den Bericht: Mündigkeit – Dialog – Dienst – Brüderlichkeit, in: Paulinus Nr. 42 (1965), 18.

Es war ein von vielen Wallfahrern verstandenes Zeichen besonderer Art, daß eine profilierte Persönlichkeit aus der ostdeutschen Diaspora, Bischof Otto Spülbeck von Meißen, die Predigt bei der Eröffnungsfeier (19.07.) im Trierer Dom hielt. Er vertrat gleichsam stellvertretend die Katholiken Ostdeutschlands, da seinen Landsleuten schon vor dem Mauerbau die Reise in den Westen fast unmöglich war. Der Bischof beklagte diese Tatsache. Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, daß auch bei seinen Gedanken und Impulsen das Problem der Einheit ins Zentrum rückte. Auch er erblickte in dem „Gewand des Herrn ohne Naht“ ein Zeichen der Einheit und beklagte die Spaltung. Sprach er direkt zumeist von der Zerrissenheit im Glauben, so war für seine Zuhörer jedoch leicht erkennbar, daß er verschlüsselt die politische Teilung Deutschlands immer auch mit meinte. Das galt auch für die eindrucksvollen Verse, die er von seinem Landsmann Johannes Leisentritt⁴⁵ zitierte, der im Stile des Propheten Jeremia eine „Lamentatio“ verfaßte. „Deploratio Germaniae“ (Beweinung Deutschlands) war ihr Titel; darin erhebt er Klage in folgender Weise: „Du unglückseliges Deutschland. Du hast den nahtlosen Rock des Herrn zerrissen, den selbst die Henker, die den Herrn kreuzigten, verschonten. Du hast die Einheit des Glaubens und des Friedens ... zerstört. Darum wirst du jetzt hin und her gerissen von wilden Streitereien. Du wirst zerfleischt von erschreckenden Wirren. Oh, in welche Nacht und in welches Elend hat dich der Satan, der listige Betrüger hineingestürzt.“⁴⁶

Bei der Jugendwallfahrt wurde dieses „Klagelied“ nochmals aufgegriffen und die geistliche Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern im Osten eindringlich angemahnt: „Die große Gebets- und Opfergemeinschaft bei der Pilgerfahrt in Trier soll uns zeigen, selbst wenn uns die letzten Verbindungswege nach drüben abgeschnitten werden, daß uns als Kindern des einen Vaters die Macht des Gebetes bleibt. Der Herr hat es uns verheißen: ‚Bittet und ihr werdet empfangen‘ (Lk 11,9) ... In der Erinnerung und im Vertrauen auf diesen Herrn sind wir heute all denen verbunden, die eigentlich hier mit dabei sein sollen und die wir so schmerzhaft vermissen.“⁴⁷ Es blieb aber nicht nur beim intensiven Gebetsgedenken bei dieser und bei nachfolgenden Jugendveranstaltungen, sondern die Partnerschaft der Katholischen Jugend im Bistum Trier mit der Jugend im damaligen Kommissariat Magdeburg erfuhr einen spürbaren Auftrieb. Auf teils abenteuerlichen und gefährlichen Wegen kam es zu

⁴⁵ Johannes Leisentritt v. Julisberg (1527–1586) war Domkapitular in Bautzen und Priesterdichter und wurde u. a. bekannt als Verfasser des ersten Kirchenliederbuchs in deutscher Sprache.

⁴⁶ Vgl. Wallfahrtsblatt (s. Anm. 27), Nr. 2,4.

⁴⁷ Vgl. Predigt (s. Anm. 42), 2.

immer neuen Grenzüberschreitungen, „illegalen“ Begegnungen und Hilfeleistungen.

b. Versöhnung mit den Nachbarn

Zu den bedrängenden Nöten der Stunde gehörte das gestörte oder gar zerrüttete Verhältnis zu unseren Nachbarn, hauptsächlich zu Luxemburg und Frankreich⁴⁸. Es erwuchs als schmerzhaftes Hinterlassenschaft aus einer politischen Irrfahrt und einem unsinnigen Krieg. In dieser Stunde galt es, verhärtete Fronten aufzubrechen, Gegensätze zu überwinden, verbarrikadierte Grenzen zu überschreiten und blutende Wunden zu heilen.

Es muß wohl im Herbst des Jahres 1958 gewesen sein, da weilte eine kleine Delegation luxemburgischer Priester und Jugendlicher als Gäste in unserem Jugendhaus Marienburg, nachdem zuvor eine Abordnung der Jugendführung im Bistum Trier mit einem Besuch in Luxemburg einen ersten tastenden Versuch der Annäherung gewagt hatte. Soweit die Recherchen und Erinnerungen des Verfassers reichen, waren dies wohl die ersten Brücken, die in einem solchen Rahmen zwischen der Trierer und der Luxemburgischen Jugend nach dem unheilvollen Krieg geschlagen wurden. Und dies sollte nicht ohne Folgen für die Jugendwallfahrten zum Heiligen Rock bleiben. Hunderte von Jugendlichen aus Luxemburg zogen mit ihren Bannern durch die Straßen von Trier, und die anschließende Eucharistiefeyer wurde zu einem ersten öffentlichen Fest der Versöhnung auf Trierer Boden. Zuvor nahm die oberste Jugendführung von Luxemburg sozusagen geschlossen an den Gottesdiensten und Empfängen am Vorabend der Jugendwallfahrten teil. Die gegenseitige Verbindung wurde von da an sorgfältig gepflegt. Es kam zu zahlreichen fruchtbaren Begegnungen und gegenseitigen Anregungen, die sich mitunter in die Dimension der Freundschaft vertieften. Der damalige Bischof von Luxemburg, Leo Lommel, war ein großer Befürworter und Förderer dieses Austauschs.

Es war schließlich eine Geste besonderer Art, daß Bischof Pierre Marie Théas von Lourdes an der Wallfahrt der Frauenjugend teilnahm, einer der großen Brückenbauer deutsch-französischer Verständigung. Er sollte auch Brücken bei der Jugend bauen. Mit der Ansprache, die er unter dem Zeltdach der Altarinsel bei der Bekenntnisfeier (23.08.) hielt, stellte er sich ganz in diesen Dienst⁴⁹. Im Blick auf das Zusammenwachsen der Jugend

⁴⁸ Vgl. Festvortrag von H. FEILZER, Rückblick und Ausblick kirchlicher Jugendarbeit, in: 30 Jahre Jugendbildungsstätte Marienburg. Dokumentation (BGV-Abteilung Jugend Hg.), Trier 1982, 24ff.

⁴⁹ Vgl. Wortlaut der Ansprache, in: Mitteilungen (s. Anm. 25), Nr. 8 (1959), 1f.

führte er u. a. aus: „Noch eine weitere Ähnlichkeit zwischen Trier und Lourdes: beide Städte sind Werkzeuge an der Einheit. Der Heilige Rock wird genannt ‚Unitatis vinculum et caritatis monitum‘. Das Band der Einheit und das Gedächtnis der Liebe ... Warum hat Christus das blutige Opfer erlitten?, um die verstreuten Kinder Gottes zur Einheit zurückzuführen, (Jo 11,52) ... In Trier und in Lourdes erscheint die Macht der göttlichen Liebe. Sie ist stärker als der trennende Haß, sie bringt die Menschen einander nahe und vereinigt sie, indem sie sie in die Familie der Kinder Gottes aufnimmt und dort behütet.“⁵⁰

Die Jugend des Bistums Trier hat zwei Jahre später, in der Osterwoche 1961, mit einer großen Wallfahrt den Gegenbesuch in Lourdes gemacht. Bei dieser Gelegenheit hat Bischof Théas, dieser Mann des Friedens, der nur wenige Jahre zuvor von Deutschen in Konzentrationslagern gequält und erniedrigt worden war, an wahrlich prophetische Worte erinnert und sie zugleich erneuert: „Ich habe 1959 in Trier gesagt: Deutschland und Frankreich müssen wie zwei gefaltete Hände in Europa sein, die für den Frieden in der Welt beten! Sie haben viele Freunde hier in Frankreich, aber der erste von ihnen ist der Bischof von Lourdes!“⁵¹ So von einem Französischen Bekennerbischof in Pflicht genommen, suchte die Jugend des Bistums Trier in der Folgezeit verstärkt Kontakte zur Jugend des Nachbarbistums Metz. Und auch diese Bemühungen mündeten über viele kleine Schritte schließlich in ein großes Fest der Begegnung anlässlich des Diözesanführerschaftstreffens (01.-03.05.1964) in den Hallen des Saarbrücker Messegeländes. Bischof Josef Schmitt von Metz hielt damals am Schlußtag eine vom Geiste des Konzils erfüllte Predigt⁵². Die sich anschließende Matinée mit vielen französischen Jugendlichen war voll von Freundschaft und überschäumender Freude.

c. Europa und die eine Welt

Die Wallfahrt stieß in ihren Anregungen und Impulsen noch in eine andere Dimension vor. Nach den schmerzhaften Erfahrungen des Krieges gewann der Europagedanke an Bedeutung. Es waren Persönlichkeiten wie der langjährige italienische Ministerpräsident De Gasperi, der französische Außenminister Robert Schumann und von deutscher Seite Bundeskanzler Konrad Adenauer, die sich als Vorkämpfer der europäischen Idee verstanden, und zwar ganz in der Tradition einer abendländisch-christli-

⁵⁰ Ebd., 2

⁵¹ Vgl. Bericht von der Wallfahrt, in: Paulinus Nr. 17 (1961), 12.

⁵² Vgl. Den Wortlaut der Predigt, in: Dokumentation (Bischöfliches Jugendamt Hg.), Trier 1964, 29–31.

chen Werteordnung. Und gerade diese Werteordnung war es, um die Kardinal König aus Wien bei seiner Rede an die Jugend bei der Wallfahrt in Trier kreiste. Er führte aus: „Ich stelle fest, daß die Wurzel der heutigen Unsicherheit, der angstvollen Unzufriedenheit in unseren Ländern die zerstörte Wertskala ist. Der Osten jenseits des eisernen Vorhangs hat eine verkehrte Wertskala, er hat die vergänglichen Werte an die Spitze oben aufgestellt, das ist schlimm. Aber überhaupt keine Wertskala, keine Wertordnung zu besitzen, das ist beängstigend.“⁵³ Er brachte die sich damals anbahnenden Jugendrevolten in verschiedenen europäischen Ländern mit diesem Befund in Verbindung und ermunterte die jungen Leute dazu, für die Wertvorstellungen, wie sie bei der Trierer Wallfahrt aufbrachen, keine Opfer zu scheuen. Er schloß seine Rede mit der Aufforderung: „Freunde, euere Aufgabe ist es, diese Wertordnung wieder neu erstehen zu lassen und Ziele zu zeigen, für die junge Menschen gerne ihr Leben einsetzen und Opfer bringen.“ Und er fügte hinzu: „Freunde, denkt katholisch und denkt europäisch, dann wird der Segen des Herrn und eine bessere Zukunft mit euch sein.“⁵⁴ Und schließlich weitete sich die Gedankenwelt bei der Wallfahrt über den europäischen Kontinent hinaus aus und nahm universelle Züge an. Das Kleid Christi wurde als Symbol und Gleichnis für die „eine Welt“ gedeutet, die dazu berufen ist, sich der Herrschaft Christi anzuvertrauen und seinem Evangelium zu dienen. Anspruchsvolle Worte wurden gesprochen und blieben nicht ohne Echo: „Adventsgedanken, Sehnsüchte nach Heimkehr brechen nicht nur in unserem Vaterland auf, sondern erfüllen die Welt.“⁵⁵ Und es wurde an die Visionen eines Julius Langbehn erinnert: „Ein großer Akt des Wachstums steht uns bevor ... Das Wehen des Heiligen Geistes, der die Welt durchwirkt, führt leicht zu Wehen der Geburt – vor 2.000 Jahren und heute. Darum muß heute das Evangelium auf dem Markte verkündet werden.“⁵⁶

Der Blick richtete sich dabei auf die „Erntefelder der Welt“ und die großen Aufgaben, die sich dort auftürmten. Die Sensibilisierung für die Herausforderungen gegenüber den Problemen der Dritten Welt begann zu wachsen. Das Wort „Entwicklungshilfe“ wurde bei der Wallfahrt noch nicht ausdrücklich gebraucht, war aber der Sache nach präsent. Kaum zwei Jahre später sollten diese Anstöße konkrete Gestalt annehmen, und zwar in der Partnerschaft mit Bolivien. Es wurde zu einer schicksalhaften Stunde, als im Jahre 1961 Bischof Matthias Wehr Kardinal José Maurer von Sucre

⁵³ Vgl. Mitteilungen (s. Anm. 25), Nr. 8 (1959), 2.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. Predigt (s. Anm. 42), 3.

⁵⁶ Ebd.

den Handschlag zur gegenseitigen brüderlichen Hilfe gab. Die Katholische Jugend hatte den Bischof dazu ermutigt und sich von Anfang an voll in diesem Dienst engagiert. Ein weiter Brückenschlag wurde gewagt und kam zum Tragen, so daß mehr als zwanzig Jahre danach resümiert werden konnte: „Das Unternehmen Bolivien in all seinen Dimensionen von Geben und Nehmen stellt inzwischen ein Stück gelebter Partnerschaft mit einer Kirche der Armen dar und steht als unübersehbares Zeichen für jene oft an Faszination grenzende Solidarität junger Menschen mit der Dritten Welt“⁵⁷ – und dies bis heute⁵⁸.

Zusammenfassend soll auf ein einprägsames Bild zurückgegriffen werden. „Die Pilgerbrücken: In Trier ging man ganz neue Wege“⁵⁹, so lautet die Überschrift eines Artikels im Wallfahrtsblatt. Gemeint waren damit die Straßenübergänge, die man als neue Wege für die Pilger zur Überquerung der Hauptverkehrsstraßen der Stadt gebaut hatte. Dieses Bild bringt im übertragenen Sinn zum Ausdruck, was sich bei den Jugendwallfahrten unter dem Zeichen der Trierer Christusreliquie vollzog, bedeutsame Brückenschläge zu neuen Ufern der Zeit. Es waren Brücken zur Einheit, Versöhnung und Freundschaft.

4. Versuch eines Vergleichs

Unternehmen wir den Versuch, das letzte Beispiel einer Jugendwallfahrt mit den zwei vorhergehenden in Vergleich zu bringen, so ergeben sich auffallende Unterschiede, aber auch bemerkenswerte Übereinstimmungen in einigen Grunderfahrungen.

Unterschiede gibt es zunächst im äußeren Erscheinungsbild. Die katholische Jugend zwischen den Weltkriegen verstand sich als „formierte Gemeinschaft“. Sie organisierte sich in ihren Bünden und präsentierte sich in geordneter Formation; sie hatte eine Vorliebe für große Aufzüge und bekenntnishaft Darstellungen in der Öffentlichkeit; sie liebte ihre Kluft und ihre Banner, ihre Klampfen und ihre Lieder; sie neigte zu pathetischer Sprache und zu enthusiastischer Begeisterung. Dieses Erscheinungsbild prägte weitgehend die beiden erstgenannten Wallfahrten (vieles davon wurde rein äußerlich von der Staatsjugend in der NS-Zeit übernommen). Bild und Gestalt der Jugend bei der Heilig-Rock-Wallfahrt waren anders. Sie stellte sich nicht mehr als geschlossene, formierte und organisierte

⁵⁷ Vgl. Festvortrag (s. Anm. 48), 31.

⁵⁸ Vgl. M. LÖRSCH, Prophetische Kraft der Jugend? Eine Reflexion am Beispiel der Bolivienhilfe der Katholischen Jugend im Bistum Trier, in: Wege der Evangelisierung (A. HEINZ, W. LENTZEN-DEIS, E. SCHNECK, Hg.), Trier 1993, 331–344.

⁵⁹ Vgl. Wallfahrtsblatt (s. Anm. 27), Nr. 8, 12.

Größe dar, sondern vielschichtig und offen; sie war eher reserviert gegenüber öffentlichen Auftritten; sie hatte eine Abneigung gegenüber uniformierten Aufmärschen und gab sich stattdessen eher locker und zivil; sie war abwartend und nicht mehr so leicht zu begeistern. Eine gewisse Nüchternheit und Zurückhaltung war ihr eigen. In diesem veränderten Erscheinungsbild wirkten die Enttäuschungen einer staatlich und militärisch mißbrauchten Generation nach. Auch verstummte die Idee vom Reich, zu sehr war auch diese propagandistisch und politisch ramponiert worden⁶⁰. (Es hat bis in unsere Tage hinein gedauert, ehe der Reich-Gottes-Gedanke in der Jugendpastoral wieder angenommen und heimisch wurde.) Unterschiede zeigten sich auch in der Kirchenverbundenheit. War die Jugend zwischen den Weltkriegen noch weitgehend eingebunden in eine tragfähige und kaum angefochtene volksskirchliche Sozialgestalt, so war die Bindung zur Zeit der 1959er Wallfahrt schon längstens nicht mehr so selbstverständlich und intensiv.

Es gab aber auch bemerkenswerte Übereinstimmungen in wichtigen Grundorientierungen, wenn auch in je verschiedener Ausprägung. Als erste sei die Christusbezogenheit genannt. Wurde diese zunächst unter dem Aspekt der ‚Lebensschule‘ sehr stark pädagogisch-erzieherisch ausgelegt, so trat bei der Wallfahrt zum Heiligen Rock mehr der kirchen-, gesellschafts- und weltgestaltende Aspekt in den Vordergrund. Als weitere gemeinsame Grundorientierung sei der Gemeinschaftsbezug angeführt. Bei den beiden erstgenannten Beispielen erwuchs das aktuelle Gemeinschaftserlebnis mehr aus der Zugehörigkeit zu einer homogenen Gruppe, zu einem Bund oder Verband, die sich ihrerseits als „Glied im Reich der Jugend“ verstanden. Bei der Trierer Wallfahrt war es dagegen mehr das Erleben einer offenen und grenzübergreifenden Solidarität, die Gemeinschaft stiftete. Übereinstimmung zeigte sich schließlich noch in zwei anderen Phänomenen: Es waren jeweils herausragende Personen der Kirche (Priester, Bischöfe, Päpste), die durch ihre Anwesenheit und ihre Botschaften, ihre Ausstrahlung und Überzeugungskraft die Wallfahrten zu einem Ereignis werden ließen. Und es waren herausragende Orte mit „geheiligten Zeichen“: Rom besonders mit dem Petersdom und den Apostelgräbern, Trier mit dem Heiligen Rock und dem Grab des Heiligen Matthias.

⁶⁰ L. WOLKER hatte vor, die Idee vom Jugendreich wieder zu beleben, jedoch ohne Erfolg. Vgl. seine „Rede an die Jugend“ vom 24.02.1947 in den Räumen der Kölner Universität (Manuskriptdruck Düsseldorf 1947).

V. Rüsten für eine neue Wallfahrt

Die Vorbereitungen für die Heilig-Rock-Wallfahrt 1996 haben begonnen. In welchem Ausmaß auch sie zu einem Pilgerweg der Jugend wird, läßt sich heute noch nicht abschätzen. In unserem Zusammenhang stellt sich die Frage: Gibt es Anregungen, die sich aus dem begrenzten geschichtlichen Rückblick als Anstöße für die kommende Wallfahrt (hauptsächlich im Blick auf die Jugend) festhalten lassen?

1. Veränderte Ausgangsbedingungen

Eine erste Feststellung von Gewicht muß gleich zu Beginn getroffen werden. Die Jahrzehnte, die uns von der letzten Wallfahrt trennen, waren Zeiten tiefgehenden Wandels und gegenseitiger Entfremdung. Dies trifft für die Gesellschaft, die Kirche und die Jugend gleichermaßen zu. Generell kann gesagt werden, daß diese drei Größen sich weiter auseinandergelebt haben. Gesellschaft und Kirche sind weiter auseinandergetreten, und von beiden haben sich große Teile der Jugend entfernt. Zu diesem Voneinander-abrücken kommt ein anderes hinzu: alle drei Größen haben sich in sich pluralisiert, so daß man heute nicht mehr von der Gesellschaft, der Kirche oder der Jugend sprechen kann. Dazu ist eine Tendenz zur Vereinzelung unübersehbar. Postmoderne, Differenzierung, Pluralisierung, Individualisierung, das sind die entscheidenden Stichworte, derer man sich im wissenschaftlichen Diskurs bedient, um diesen Prozeß einsichtig zu machen. Bilder werden des öfteren zur Veranschaulichung der veränderten sozialen, kirchlichen und individuellen Lebenswelten herangezogen. Man spricht u. a. von der „Collage-Gesellschaft“, von der „Verinselung der Lebenswelten“, der „Patch-Work-Identity“ u. a.⁶¹

In einer so sich darstellenden Wirklichkeit wird Religion leicht zur privaten Meinungssache und das „Ego zur letzten Sinninstanz“. Kirchlich geprägte Religiosität hat es unter solchen Umständen nicht leicht, zumal bei der Jugend. Von daher wird es verständlich, daß Gleichgültigkeit und Distanz immer mehr um sich greifen und zu den vorherrschenden Einstellungen junger Menschen gegenüber den Kirchen werden. Bringt man die Situation der Jugend in einer griffigen jugendpastoralen Formel zum Ausdruck, so kann man sagen: Vereinzelt und „entwurzelt in einer pluralistischen Welt“, aber sehnsüchtig nach Leben und Sinn⁶².

⁶¹ Vgl. H. FEILZER, Gesellschaftliche Veränderungen als Anfrage an unsere Seelsorgekonzepte, in: TThZ 101 (1992), 241–261.

⁶² Vgl. M. BUMILLER, Junge Menschen – alte Kirche. Orientierungen für die Jugendpastoral, Würzburg 1991, besonders 17–25.

Kirchliche Jugendarbeit hat es unter solch veränderten Bedingungen schwer. Die Jugendverbände verfügen teils noch über respektable Zahlen an Mitgliedern, befinden sich aber insgesamt in einem anhaltenden Schrumpfungsprozeß. Zudem geraten sie innerkirchlich, hauptsächlich wegen manchen politischen Optionen, immer neu unter Beschuß⁶³. Positiv verläuft vielerorts auf pfarrlicher Ebene die Entwicklung der Meßdiener-(innen)arbeit. Hinzuweisen gilt es auch auf einige spirituell ausgerichtete Gruppierungen unter dem Sammelbegriff „Bewegungen“, die sich mancherorts des besonderen Wohlwollens der amtlichen Kirche erfreuen. Darüber hinaus sind viele junge Leute „von der Sternsingeraktion über den ökumenischen Kreuzweg bis zu ehrenamtlichen Ferieneinsätzen für Kinder aus Randgruppen vielfältig engagiert“⁶⁴. Dazu kommt der Einsatz für die Dritte Welt; im Bistum Trier beispielsweise gibt es immer noch ein hohes Engagement innerhalb der Partnerschaft mit Bolivien. Dies ist in einer sehr groben Skizze die Beschreibung der Ausgangssituation, wie sie sich im Vorfeld der Heilig-Rock-Wallfahrt darstellt. Der Befund darf nicht beschönigt und auch nicht dramatisiert werden, sondern muß umsichtig wahr- und angenommen werden. Er bildet die Hintergrundfolie für die weiteren Überlegungen. Er soll auch helfen, die Erwartungen an die kommende Wallfahrt realistisch einzuschätzen und nicht zu überschätzen.

2. Anstöße zum Überdenken

a. Verbindende Grundorientierungen

Auch die kommende Wallfahrt hat ihr Leitwort: „Mit Christus auf dem Weg“. Es bringt ihre Charakterisierung als Christuswallfahrt eindeutig zum Ausdruck. Damit wird nicht nur eine thematische Verbindung zu den letzten Heilig-Rock-Wallfahrten hergestellt, sondern auch zu den beschriebenen Jugendwallfahrten. Diese wußten sich elementar einer christologischen Orientierung verpflichtet, setzten dabei aber ihre eigenen Akzente im je eigenen Zeitkontext. Durch die Verknüpfung mit dem Weg-Motiv wird auch diesmal (schon durch die Formulierung des Leitworts) eine besondere Akzentuierung vorgenommen. Dies erweist sich bei näherem Hinsehen von jugendpastoraler Relevanz; ist doch das Bild vom Weg vor dem Hintergrund der heutigen Jugendszenarie von besonderer Bedeutung. In diesem Bild ist nicht nur die Grundsituation des

⁶³ Vgl. R. BLEISTEIN, Perspektive und Programmatik. Bericht zur Lage der kirchlichen Jugendarbeit, in: StdZ 119 (1994), 363–375, besonders 365–367.

⁶⁴ Vgl. ebd., 366.

jugen Menschen als „homo viator“ bleibend aufgehoben, sondern auch die diffuse Situation junger Leute in einer unübersichtlichen Welt; zugleich gewährt es Raum für Suchbewegungen nach vorne: für Lernen durch Erfahrung, für Lebensdeutung und Erschließung von Sinn und für Anstöße zum Handeln. „Das von den Jugendlichen gern aufgegriffene und sie betreffende Motiv des gemeinsamen Weges, hinter dem sich sehr konkrete Wünsche, Erwartungen und Hoffnungen artikulieren, deckt sich (auch) mit der ursprünglichen Wallfahrtsidee, die wir aus der Heiligen Schrift ableiten ...“, so das Urteil eines kundigen Zeitgenossen⁶⁵.

Nicht umsonst wird daher heute eine exemplarische Weggeschichte der Bibel, nämlich die Emmauserzählung, bevorzugt in der Jugendarbeit herangezogen, und dies auch zur Begründung theologischer Entwürfe⁶⁶. Diese Perikope könnte so etwas wie ein biblischer Schlüsseltext bei der Wallfahrt werden, denn sie umschließt, entfaltet und deutet die angeführten Weg-Aspekte in anschaulicher Weise. Diese Erzählung bringt zugleich (und dies in Übereinstimmung mit dem Leitwort) das „Mitsein auf dem Wege“ und damit den Gemeinschaftscharakter zum Ausdruck. Dies ist eine weitere wichtige Grundorientierung, die die kommende Wallfahrt mit den vorhergehenden Wallfahrten verbindet. Wie diese wird auch sie ihre eigenen Gemeinschaftsformen finden müssen, die biblisch inspiriert und zugleich der heutigen Jugendsituation angemessen sein sollen. Es werden im Unterschied zu den angeführten geschichtlichen Beispielen sicherlich nicht in erster Linie Formen sein können, die von der großen Zahl bestimmt sind, vielmehr wird sich die kleine Wandergruppe, die überschaubare Weggemeinschaft (auch zusammen mit Erwachsenen) als entscheidenes Erlebnismilieu erweisen müssen. „Hierdurch werden (elementare) Erfahrungen gesammelt, die in der hektischen Erfahrungswelt des Jugendlichen verlorengegangen sind. Es ergeben sich vielfältige Gespräche und neue Gruppenerfahrungen. Ohne Ablenkung mit sich selbst und anderen ins Gespräch zu kommen über Themen, die meist schon lange verschüttet waren, ohne Zeitdruck, dies wird von vielen Jugendlichen als geradezu befreiende Erfahrung empfunden.“⁶⁷ In solcher Offenheit „kann die Glaubenserfahrung Wallfahrt ... (auch) zum Element der Fernstehendenpastoral werden“⁶⁸.

⁶⁵ Vgl. J. WIELGOSS (s. Anm. 2), 23.

⁶⁶ Vgl. G. BIEMER, Handbuch kirchlicher Jugendarbeit (Bd. 1), Freiburg 1985, 98–102.

⁶⁷ Vgl. M. KRÜGER, Auf dem Weg. Die Chancen von Jugendwallfahrten, in: Gottesdienst 20 (1986), 76.

⁶⁸ Ebd.

b. Erleben, Begleiten und Deuten

Mit dem vorher Gesagten wird die heute viel diskutierte „Erlebnis-Pastoral“ tangiert⁶⁹. Sie stellt der Sache nach nicht unbedingt etwas Neues dar, sind es doch gerade die von der Jugendbewegung inspirierten Wallfahrten gewesen, die den Elementen „Erfahrung und Erleben“ einen hohen Stellenwert einräumten. Heute im Milieu der „Erlebnisgesellschaft“⁷⁰ ist es angeraten, diesem Aspekt besondere Aufmerksamkeit zu widmen, ihn nicht nur pastoral-praktisch zuzulassen, sondern ihn auch theologisch in seiner Tiefendimension zu erschließen, aber auch entsprechend zu begrenzen. „Wenn Glauben heißt: Ich entdecke den Gott des Lebens in dem, was ich tue und erfahre, dann brauchen junge Menschen Erlebnisse und Erfahrungen und nicht nur Erkenntnisse und Erklärungen“⁷¹, so die Einschätzung eines kompetenten Jugendseelsorgers.

Schon des öfteren wurde auf die Bedeutung von Bezugspersonen aufmerksam gemacht; diese erweisen sich auch heute als unerlässlich, aber ein neuer Typus scheint gefragt zu sein: der des Wegbegleiters. Darauf weist in ihrer Art sehr eindringlich auch die Emmausperikope hin. Sie stellt uns Christus selbst als den „authentischen Begleiter“ vor. An ihm wird ablesbar, daß die menschliche und spirituelle Deutung und Verarbeitung von Erlebnissen und Erfahrungen auf dem gemeinsamen Pilgerweg immer auch von der menschlichen und „geistlichen Kompetenz“ des Begleiters abhängig ist. Der Typus, den Jesus Christus verkörpert, läßt sich am ehesten als „mystagogischer Begleiter“ charakterisieren, einer der etwas erlebt und erfahren hat und Erfahrungen anderer auf das letzte Geheimnis des Lebens hin zu deuten weiß.

c. Zeitgemäße Inhalte und Formen

Das darf aber nicht dazu führen, daß inhaltlich nur die lebensgeschichtlichen und unmittelbaren Wegerfahrungen zum Thema erhoben werden, sondern auch die bedrängenden Probleme und Fragen der Zeit miteinfließen und auf Handlungskonsequenzen hin bedacht werden müssen. Hier

⁶⁹ Die Erlebnis-Pastoral steht in engem Zusammenhang mit der heute neu aufbrechenden Erlebnispädagogik. (Vgl. F. HERZOG [Hg.], Erlebnispädagogik. Schlagwort oder Konzept?, Luzern 1993; B. HECKMANN / W. MICHEL, Erleben und Lernen. Einstieg in die Erlebnispädagogik, Neuwied 1993; P. SOMMERFELD, Erlebnispädagogisches Handeln, Weinheim 1993.)

⁷⁰ Vgl. G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1992.

⁷¹ Vgl. M. BUMILLER (s. Anm. 62), 72.

kann gerade die 1959er Jugendwallfahrt Impulse vermitteln: bei ihr stand weniger der individuelle Fragehorizont im Vordergrund, sondern vielmehr der ekklesial-ökumenische, der gesellschaftspolitische und der global-universale. Manche dieser damals drängenden Problemfelder sind einer ersten Lösung zugeführt worden (z. B. die Herstellung der politischen Einheit Deutschlands und die Aussöhnung mit den Nachbarn). Andere stehen weiterhin ungelöst oder gar radikalisiert als Herausforderung vor uns (so u. a. die ökumenische Einheit und die eine Welt). Hier müßten Initiativen von damals aufgegriffen und auf zeitgemäßes Handeln hin neu bedacht werden. Auf den Nenner gebracht heißt das: die erfahrungsbezogen-mystagogische und die diakonisch-politische Ausrichtung dürfen sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern müssen sich einander ergänzen.

Um solche inhaltliche Vielschichtigkeit zuzulassen, müßte auch eine Vielfalt an möglichen Formen angestrebt werden. Das ganze Repertoire jugendpastoraler Praktiken sollte auf ihre Tauglichkeit für die Ermöglichung von überschaubaren Weggemeinschaften bedacht werden, so beispielsweise: Wallfahrtsgruppen „... zu Fuß und mit Zelten“⁷², aber auch mit dem „Fahrrad“ oder dem „Motorrad“; Weggemeinschaften mit der „Bibel im Rucksack“ oder nach Art des Pilgers „Auf den Spuren des Franziskus ...“ u. a.⁷³

Es bedarf aber auch des Nachdenkens darüber, ob nicht eine Zusammenführung so pluriformer Möglichkeiten zu einem integrierenden Ganzen unter dem Symbol der ungeteilten „Tunica Christi“ sich realisieren läßt. Die heute so angemessene und vielversprechende Form der „Route“ könnte dabei Pate stehen. Exemplarisch für diese Gestalt sind die Taizé-Treffen wie sie seit Jahren als „Etappe auf dem Pilgerweg des Vertrauens auf der Erde“ veranstaltet werden⁷⁴; sie haben ihre eigene Gestalt: viele kleine Wandergruppen aus verschiedenen Ländern und Regionen begeben sich auf einen Weg, machen ihre je eigenen Wegerfahrungen und treffen sich an einem zentralen Ort. Das Zusammensein dort wird strukturiert durch Aussprachen über den Jahresbrief, durch Gebete, Lieder, Stille und die Begegnungen mit Frère Roger. Den Abschluß bildet das weltumgreifende Friedensgebet⁷⁵ „Die Treffen sind getragen ... vom Geiste einer weltverändernden Begegnung mit Jesus Christus“⁷⁶. Hier wird etwas deutlich, was uns auch bei den geschichtlichen Beispielen unter

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Vgl. R. Bleistein (s. Anm. 63), 369.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

anderen Voraussetzungen begegnet ist, daß neben mannigfachen anderen Elementen authentische Personen eine herausragende Rolle spielten. Handelte es sich in der Vergangenheit zumeist um markante kirchliche Amtsträger (Priester, Bischöfe, Päpste), so ist dies heute weniger vom Amte abhängig, sondern mehr vom Charisma und der Glaubwürdigkeit einer Person. Ob nicht eine solche Person der Begegnung (nach der Art eines Roger Schutz) einer kommenden Jugendwallfahrt ihre „leibhaftige“ Mitte geben könnte, und dies im Schutze eines „Heiligen Zeichens“ in einer traditionsreichen Stadt? All dieses soll helfen, das Leitwort zu einer lebendigen Erfahrung werden zu lassen: „Mit Christus auf dem Weg.“

Anstelle eines Schlußworts:

„Menschsein ist Unterwegssein zu dem unerreichbaren Ziel. Doch das Herz geht mit, das alles erinnert im Innern und nichts zurückläßt. Die Weite des Weges läßt alles neu aufgehen, was war: Begegnung – Weggenossen, Austausch, Erklärung und Klärung. Unterwegs wird deutlich, was die Herkunft bedeutet und wohin einer will und soll.“ (G. Biemer)

Die Lieder vom Heiligen Rock im Trierer Diözesangesangbuch und ihr Verkündigungsgehalt

I. Die Ausgaben des Trierer Diözesangesangbuchs

Ein offizielles Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Trier, vom Bischöflichen Generalvikariat verantwortet und bistumsweit für den gottesdienstlichen Gebrauch vorgeschrieben, gibt es seit nunmehr fast 150 Jahren¹. Bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts sang man die deutschen Kirchenlieder aus Gesangbüchern privater Provenienz. Im Bistum Trier weit verbreitet war der sog. Ehrenbreitsteiner „Heilige Gesang“. Der spätere Trierer Bischof Josef von Hommer (1824–1836) hatte als Pfarrer von Ehrenbreitstein die ersten Ausgaben besorgt².

Doch es sollte Hommers Nachfolger, Bischof Wilhelm Arnoldi (1842–1864), vorbehalten bleiben, dem Bistum Trier das erste Diözesangesangbuch zu geben. Es erschien 1846³. Das bischöfliche Einführungsdekret ist auf den Andreastag (30. 11.) datiert, so daß das Buch frühestens mit Beginn des neuen Kirchenjahres 1846/47 in Gebrauch genommen werden konnte. Nicht zuletzt die Erfahrungen der damals erst zwei Jahre zurückliegenden großen Heilig-Rock-Wallfahrt von 1844 werden die Opportunität eines einheitlichen Gesangbuchs für die ganze Diözese allen klargemacht haben.

¹ Zur Geschichte der trierischen Gesangbücher vgl. W. GRANDJEAN, Das katholische Kirchenlied in den trierischen Gesangbüchern von seinen Anfängen bis heute (= QAMrhKG 22). Mainz 1975; dazu ergänzend: A. HEINZ, Zur Geschichte des muttersprachlichen katholischen Kirchengesangs im Trierer Raum, in: Kurtrierisches Jahrbuch 15 (1975) 73–89. Die offiziellen Diözesangesangbücher sind Gegenstand der Dissertation von M. PERSCH: Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie (=TThSt 44). Trier 1987.

² Das „Ehrenbreitsteiner Gesangbuch“ erschien 1818 zum ersten Mal und erlebte bis 1846 mindestens 18 weitere Auflagen; vgl. PERSCH (s. Anm. 1) 62–74.

³ Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Trier. Herausgegeben vom Bischöflichen General-Vicariat. Stereotyp-Ausgabe. Trier 1846 (= GB 1846). Zu seiner Entstehung vgl. G. BEREITH, Die Bearbeiter der ersten Auflage des Trierer Diözesangesangbuches aus dem Jahre 1846, in: Festschrift für Alois Thomas. Zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 18. Januar 1966 dargeboten von Freunden und Bekannten. Trier 1967, 31–37; zum Inhalt vgl. GRANDJEAN (s. Anm. 1) 120–138; zur Vorgeschichte, Entstehung, Gestaltung und Rezeption ausführlich PERSCH (s. Anm. 1) 121–191.

Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 erschien unter Bischof Matthias Eberhard (1867–1876) 1871 in einer überarbeiteten Neuausgabe⁴. Die dritte, von Bischof Michael Felix Korum (1881–1921) veranlaßte Ausgabe erfolgte, nach einer gründlichen Revision, im Jahre 1892⁵. Sie blieb, anlässlich der zahlreichen Nachdrucke nur geringfügig verändert und ergänzt, über 60 Jahre lang im Gebrauch. Erst 1955 kam es unter Bischof Matthias Wehr (1951–1967) zu einer gründlichen Neubearbeitung⁶. Diese letzte Vollaussgabe des Trierer Diözesangesangbuchs wurde 1975 abgelöst durch das deutschsprachige katholische Einheitsgesangbuch „Gotteslob“. Der Stammausgabe ist ein Bistumsteil beigegeben. Er enthält hauptsächlich erhaltenswertes trierisches Liedgut⁷.

II. Die Heilig-Rock-Lieder – Bestandsaufnahme

Alle Ausgaben des Gesang- und Gebetbuchs für die Diözese Trier enthalten auf den Heiligen Rock Bezug nehmende Texte. Fragt man speziell nach Heilig-Rock-Liedern, ist der Befund in allen Ausgaben ebenfalls positiv. Am zahlreichsten begegnen sie uns in der ersten Ausgabe von 1846. Demgegenüber steht in der Trierer „Gotteslob“-Ausgabe von 1975 kein Heilig-Rock-Lied mehr. Sie hat lediglich im „Trierer Halleluja“ (GLTr 825) eine leise Erinnerung an die bisher letzte Heilig-Rock-Wallfahrt des Jahres 1959 bewahrt. Der von Hans Sabel zur damaligen Ausstellung komponierte Ruf zur Eröffnung und vor dem Evangelium der „Messe vom Heiligen Rock“⁸ ist jenseits der Wallfahrtszeit zu einer gern

⁴ Vgl. GRANDJEAN (s. Anm. 1) 139–146; PERSCH (s. Anm. 1) 192–256.

⁵ Vgl. GRANDJEAN (s. Anm. 1) 146–152; PERSCH (s. Anm. 1) 257–318.

⁶ Vgl. GRANDJEAN (s. Anm. 1) 152–157; PERSCH (s. Anm. 1) 319–381.

⁷ Vgl. PERSCH (s. Anm. 1) 382–393.

⁸ Vgl. ebda 389 Anm. 2041; die „Lateinische Messe vom Heiligen Rock“ mit dem Halleluja-Ruf von Hans Sabel findet sich im Pilgerbüchlein der Heilig-Rock-Wallfahrt Trier 1959, S. 8 und 17. In einer Vorstellung des Pilgerbüchleins wies Prof. Dr. Adolf Knauber die Wallfahrer eigens hin auf „den österlichen Jubel des ‚Alleluja vom Heiligen Rock‘ in der sieghaften Singweise unseres alten ‚Christ ist erstanden‘, von einem Komponisten unserer Tage neugefaßt ...“; A. KNAUBER, Ein Buch zum Beten – ein Kreuz zum Tragen, in: Wallfahrtsblatt zur Ausstellung des Heiligen Rockes. Trier 1959, Nr. 1, S. 12. Der damalige Trierer Weihbischof und spätere Diözesanbischof Bernhard Stein schrieb in seinem Rückblick auf die Gottesdienste der Wallfahrtszeit 1959: „Sogar am Gesang der veränderlichen Meßteile beteiligte sich das Volk, und zwar durch den beim Einzug, vor dem Evangelium und während des Kommuniongangs immer und immer wieder froh aufklingenden Alleluja-, Ruf. ... Überhaupt dieses Alleluja! Es war die österliche Dominante der ganzen Wallfahrt und erinnerte lebhaft an das Wort eines alttestamentlichen Liedes: ‚All seine (nämlich Jerusalems) Plätze stimmen Alleluja an und Lobgesang‘ (Tob 13,18).“ B. STEIN, Heilig-Rock-Wallfahrt

gesungenen Akklamation geworden. Wo immer das „Trierer Halleluja“ angestimmt wird, assoziiert die mittlere und ältere Generation mit seiner Melodie das unvergessene Erlebnis der Christuswallfahrt von 1959. Insofern kann das Sabel'sche Halleluja als „Heilig-Rock-Gesang“ im weiteren Sinn gelten.

Bei näherem Zusehen ergibt sich hinsichtlich der hier vorzustellenden Liedergruppe folgender Befund:

1. Gesangbuch 1846

Das erste Trierer Diözesangesangbuch enthält fünf auf die Tunica Christi bezugnehmende Kirchenlieder. Sie sind in einer besonderen Rubrik unter der Überschrift „Am Feste des Rockes, der Nägel und Lanze des Herrn“ zusammengefaßt⁹. Ein solches Fest, das außer der Verehrung der Tunika auch dem Gedächtnis der heiligen Nägel und der heiligen Lanze galt, gab es in der Trierer Bistumsliturgie seit der Mitte des 17. Jahrhunderts¹⁰. Bischof Wilhelm Arnoldi hatte ihm unter dem Eindruck der Heilig-Rock-Wallfahrt von 1844 am Mittwoch der vierten Osterwoche einen neuen Platz gegeben. An diesem Tag genoß das Fest staatlichen Feiertagsschutz, wurde doch an diesem Termin damals in Preußen der arbeitsfreie evangelische Buß- und Betttag begangen. Diesem zeitlichen Ansatz im Kirchenjahr entsprechend finden wir die Heilig-Rock-Lieder am Ende der Osterlieder und vor den Gesängen „in der Bittwoche“ eingeordnet.

Die Reihe eröffnet das Lied „Sei begrüßt, liebster Jesus“ (I). Eigentlich ist es ein „Fünf-Wunden-Lied“. Nacheinander werden in den fünf Strophen die Male der Nägel an Händen und Füßen und die von der Lanze durchbohrte Seitenwunde begrüßt und betrachtet. Das Gewand des Gekreuzigten wird nicht eigens erwähnt. Das im Gesangbuch von 1871 noch einmal abgedruckte, aber wohl wenig gesungene Lied blieb in den folgenden Ausgaben unberücksichtigt. Da es ganz in der Motivwelt des Speerfreitags bleibt und den Heiligen Rock nicht einmal nennt, dürfen wir es aus unserer Betrachtung ausklammern.

und Eucharistiefeyer, in: Wallfahrtsblatt zur Ausstellung des Heiligen Rockes. Trier 1959, Nr. 11, S. 6.

⁹ GB 1846, S. 76–80.

¹⁰ Vgl. J. FLÖCK, Die Geschichte des Festes, der Messe und des Offiziums vom Heiligen Rock zu Trier (1512–1959). Trier 1961 (maschinenschr. Diplomarbeit). Zur Datumsänderung und Neugestaltung der Festliturgie durch Bischof Wilhelm Arnoldi im Jahre 1844 vgl. auch A. HEINZ, Im Banne der römischen Einheitsliturgie. Die Romanisierung der Trierer Bistumsliturgie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Röm. Quartalschrift 79 (1984) 37–92, hier S. 40 und Anm. 23.

Es folgen die Lieder „Spende Lob, erlöste Seele“ (5 Strophen) und „O ungenähetes Gewand“ (6 Strophen). Das erstgenannte Lied (GB 1846, S. 77, II) berücksichtigt den umfassenderen Gehalt des damaligen Heilig-Rock-Festes. Es fordert nicht nur zum Lob des „hochverehrten Kleides“ auf, sondern gedenkt auch der Kreuzesnägel und der Heiligen Lanze, „Christi Waffen in dem Streit“. Dagegen ist das Lied „O ungenähetes Gewand“ (GB 1946, S. 77 f., III) ein ausschließlich der Verehrung der Tunika dienender Gesang. Beide Texte gehen, wie noch zu zeigen sein wird, auf lateinische Vorlagen im Offizium des Heilig-Rock-Festes zurück.

Die in der Meß- und Stundenliturgie des Heilig-Rock-Festes nicht verwurzelten Lieder „Eilt mit flammender Begierde“ (GB 1846, S. 78 f., IV) und „Sieh hier das Kleid, mein armer Christ“ (GB 1846, S. 79 f., V) haben einen eher volksliedhaften Charakter. Sie wurden nach allgemein bekannten Kirchenliedmelodien gesungen. Die Bearbeiter des Gesangbuchs von 1846, die darauf bedacht waren, möglichst nur liturgienähe, im Stil spätmittelalterlicher Kirchenlieder gehaltene Gesänge zuzulassen, werden nur widerstrebend der Aufnahme dieser beiden Heilig-Rock-Lieder zugestimmt haben. In einer nachgestellten Bemerkung entschuldigen sie sich geradezu dafür: „Diese Lieder Nro. IV und V wurden bei der Ausstellung des h. Rockes im Jahr 1844 sehr häufig gesungen. Wegen des erheblichen Eindrucks, den dieselben machten, werden sie von Vielen der Diözesanen hier höchst ungern vermißt werden.“

2. Gesangbuch 1871

Ein Rezensent der Gesangbuchausgabe von 1846 hatte die ihm übertrieben erscheinende Anzahl von fünf dem „Festum Tunicae, Clavorum et Lanceae“ zugeordneten Liedern kritisiert¹¹. Die hohe Zahl erklärt sich aus der bei Bearbeitern und Benutzern nachwirkenden Begeisterung des Wallfahrtserlebnisses von 1844. Eine Generation später sah man die Dinge nüchterner. Die Neuausgabe brachte sinnvollerweise eine Reduktion. Vom Bestand der Vorgängerausgabe blieben immerhin noch drei Heilig-Rock-Lieder erhalten: Das Fünf-Wunden-Lied „Sei begrüßet, liebster Jesu“ (GB 1871, Nr. 75) und die beiden ausschließlich der Verehrung der

¹¹ Vgl. P. A. (= Peter ALFF), in: Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie 8 (1847) 161–166; den Inhalt der Besprechung referiert ausführlich PERSCH (s. Anm. 1) 170–179, hier bes. 174. Der Rezensent war vorübergehend (1842/43) als Professor für Philosophie am Trierer Priesterseminar tätig, dann als Pfarrer von Alsdorf bei Bitburg (1843/54) und zuletzt als Ökonom des Bischöflichen Priesterseminars in Trier († 1857). Er gehörte seit 1848 der Preußischen Nationalversammlung an; vgl. PERSCH (s. Anm. 1) 171 Anm. 1068.

Tunika geltenden Gesänge „Sieh hier das Kleid“ (GB 1871, Nr. 76) und „Eil't mit flammender Begierde“ (GB 1871, Nr. 77). Im Vergleich zur Ausgabe von 1846 hat es bezüglich der letztgenannten eine Umstellung gegeben: Das dem Spee-Lied „Ist das der Leib, Herr Jesus Christ“ nachgebildete „Sieh hier das Kleid“ ist vor das Wallfahrtslied „Eil't mit flammender Begierde“ gerückt worden. Dieses wurde dank seiner Popularität ungekürzt übernommen; lediglich in der ersten Strophe erfolgte eine unumgängliche Textkorrektur¹².

3. Gesangbuch 1892

Es ist von vornherein zu vermuten, daß die Bearbeiter der Neuausgabe von 1892 den Heilig-Rock-Liedern besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben, hatte doch im Jahr zuvor wieder eine Wallfahrt zur Tunica Christi stattgefunden. Nach Augenzeugenberichten waren die Lieder „Sieh hier das Kleid“ und „Eil't mit flammender Begierde“ während der Wallfahrtszeit immer wieder in den Straßen Triers zu hören gewesen¹³. Sie waren dem Volk ans Herz gewachsen und konnten insofern im neuen Gesangbuch nicht fehlen. Das Lied „Eil't mit flammender Begierde“ wurde allerdings mit einem Sternchen markiert. Die Bearbeiter kennzeichneten auf diese Weise Lieder, die als nicht liturgiefähig galten. Lediglich bei Prozessionen außerhalb der Kirche sollten sie angestimmt werden dürfen¹⁴.

Während also die beiden Heilig-Rock-Lieder des Gesangbuchs von 1871 in die Neuausgabe von 1892 übernommen wurden, blieb das Lied von den „Waffen Christi“ (Sei gegrüßet, liebster Jesu) unberücksichtigt. Ein

¹² Die Verbesserung betraf die 4., 7. und 8. Zeile der 1. Strophe, die in der ursprünglichen Fassung lautete:

„Eil't mit flammender Begierde,
Christen, wall't zur heil'gen Stadt,
Wo euch euer Oberhirte
Hochgenuß (!) bereitet hat.
Dort enthüllt sich eu'ren Blicken
Jenes hehre Heiligthum,
Welches Trier mit Entzücken
wahrt als theu'res Eigenthum.“

Die Bearbeiter des GB 1871 ersetzten den Ausdruck „Hochgenuß“ in der 4. Zeile durch „Trost und Freud“, die beiden Schlußzeilen lauten in der Neufassung:

„Das mit Dank und mit Entzücken
Trier nennt sein Eigenthum“;

vgl. PERSCH (s. Anm. 1) 174 Anm. 1096.

¹³ Vgl. ebda Anm. 1098.

¹⁴ Vgl. das Vorwort des damaligen Generalvikars Reuß im GB 1892, unpag.; vgl. PERSCH (s. Anm. 1) 174 Anm. 1096 und 289.

inhaltlich verwandtes, fünfstrophiges Lied von den „heiligen Leidenswerkzeugen“ (GB 1892, Nr. 182) trat an seine Stelle. Die zweite Strophe grüßt die Tunika:

„Heilig Kleid, sei uns begrüßet,
drin das Gotteslamm gebüßet
seiner Feinde Sünd, und Schuld!
Wer dich schauet,
der vertrauet,
daß ihm werde Gnad' und Huld.“

Die Gesangbuchausgabe von 1892 hat die Heilig-Rock-Lieder bedauerlicherweise nicht mehr, wie es die Vorgängerausgaben getan hatten, in die Gruppe der Ostergesänge eingeordnet. Sie stehen nun außerhalb des Kirchenjahr-Zyklus¹ und eröffnen den Abschnitt „Lieder verschiedenen Inhalts“. Im Vorfeld der Wallfahrt von 1933 sollten diese Heilig-Rock-Lieder nach dem Wunsch des Bischofs in allen Pfarreien häufig gesungen werden, „damit sie dem Volk vertraut werden und bei der Wallfahrt schon allgemein bekannt sind“¹⁵.

4. Gesangbuch 1955

1955 erhielt das Bistum Trier ein im Geist der Liturgischen Bewegung völlig neu bearbeitetes Diözesangesangbuch. Anders als bei den Ausgaben von 1846 und 1892, die im Umfeld einer Heilig-Rock-Wallfahrt entstanden sind, bestand bei der Revisionsarbeit Anfang der 50er Jahre kein Anlaß, der Verehrung der Tunika im Diözesangesangbuch besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Die letzte Wallfahrt, zu der Bischof Franz Rudolf Bornewasser im Schicksalsjahr 1933 gerufen hatte, lag zwei Jahrzehnte zurück. Daß es wenige Jahre später – 1959 – wiederum eine Ausstellung des Heiligen Rockes geben würde, ahnte noch niemand. So enthält das Gesangbuch von 1955 nur ein einziges Heilig-Rock-Lied.

Am strengeren Maßstab der Liturgiefähigkeit gemessen, konnte keines der im Gesangbuch von 1892 enthaltenen Heilig-Rock-Lieder bestehen. Die Verantwortlichen entschlossen sich, ein Lied aufzunehmen, das zur Wallfahrt von 1933 gedichtet und vertont worden war: „O ungenähtes Heilandskleid“ (GB 1955, Nr. 157). Seine Liturgienähe war insofern gegeben, als der Text sich eng an den Vesperhymnus im Offizium des Heilig-Rock-Festes anlehnt. Für die musikalische Qualität bürgte der Trierer Domkapellmeister Msgr. W. Stockhausen. Dem Komponisten hatte Bischof Franz Rudolf Bornewasser seinerzeit in einem Dankesbrief

¹⁵ Bischöflicher Erlaß vom 12. April 1933; nachgedruckt bei K. KAMMER, Der Hl. Rock in Trier. Trier ²1933, 104–106, hier 106.

geschrieben: „Ich freue mich, welch weite Verbreitung Ihre schönen, volkstümlichen Lieder gefunden haben. Sie werden auch weiter gesungen werden, wenn der Hl. Rock nicht mehr ausgestellt ist und müssen später ins Gesangbuch kommen.“¹⁶

Dieser 1933 geäußerte Bischofswunsch konnte erst 1955 verwirklicht werden. Stockhausens Lied war – nicht anders als 1933 – auch bei der Wallfahrt von 1959 immer wieder zu hören, wenn die Pilgergruppen von den Stationskirchen zum Dom zogen.

Die bisher letzte Heilig-Rock-Wallfahrt von 1959 hat kein neues Kirchenlied entstehen lassen. Das Pilgerbüchlein¹⁷ druckte neben Meß- und Christusliedern die beiden Stockhausen-Lieder der Wallfahrt von 1933 nach: „O ungenähtes Heilandskleid“ und „Laßt uns heut mit Jubel preisen“. Der Trierer Eigenteil zum „Gotteslob“ von 1975 hat sie fallengelassen. Dort erinnert im Liedteil allein das „Trierer Halleluja“ (GLTr 825) an die Trierer Christuswallfahrt im Jahr der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

5. Zusammenfassender Überblick

GB 1846:

1. Sei begrüßet, liebster Jesu! (Fünf-Wunden-Lied).
2. Spende Lob, erlöste Seele. (Tunika, Nägel, Lanze).
3. O ungenähtes Gewand. (Tunika).
4. Eil't mit flammender Begierde. (Tunika).
5. Sieh, hier das Kleid, mein armer Christ! (Tunika).

GB 1871:

1. Sei begrüßet, liebster Jesu! (Fünf-Wunden-Lied).
2. Sieh, hier das Kleid, mein frommer Christ! (Tunika).
3. Eil't mit flammender Begierde. (Tunika).

GB 1892:

1. Kommt zu grüßen, kommt zu preisen! (Tunika und Leidenswerkzeuge).
2. Sieh, hier das Kleid, mein frommer Christ! (Tunika).
3. Eil't mit flammender Begierde. (Tunika).

¹⁶ Stockhausen selbst teilt diese Passage aus dem Dankesbrief seines Bischofs mit; vgl. Wilhelm STOCKHAUSEN, Wallfahrt und Kirchenmusik, in: N. IRSCH, Die Wallfahrt zum Hl. Rock im Dome zu Trier 1933, Trier 1934, 95–100, hier 99. Wenn Bischof Bornewasser von Heilig-Rock-Liedern in der Mehrzahl spricht, denkt er konkret an die beiden von Stockhausen vertonten Lieder „Laßt uns heut mit Jubel preisen“ und „O ungenähtes Heilandskleid“. Vgl. Melodie und Text beider Gesänge im Pilgerbüchlein der Wallfahrt 1933.

¹⁷ Vgl. Pilgerbüchlein. Trier 1959, S. 29 f.

GB 1955:

1. O ungenähtes Heilandskleid. (Tunika).

Trierer „Gotteslob“ 1975:

Anlässlich der Wallfahrt 1959 entstandener Halleluja-Ruf.

III. Herkunft und „Sitz im Leben“ der Trierer Heilig-Rock-Lieder

1. Das älteste Lied von 1655 (1698)

Das älteste der in den Trierer Gesangbuchausgaben enthaltenen Heilig-Rock-Lieder ist das dem Spee'schen Osterlied „Ist das der Leib, Herr Jesu Christ“ nachgebildete „Sieh' hier das Kleid, mein frommer (1846: armer) Christ!“ In das Diözesangesangbuch 1846 wurde es aus dem vom Bischöflichen Generalvikariat empfohlenen, offiziellen Wallfahrtsbüchlein zur Heilig-Rock-Ausstellung 1844 übernommen¹⁸. Dort begegnet uns das Lied mit der Melodie des Spee-Liedes bereits in der 12strophigen Fassung, die bis in die Ausgabe von 1892 erhalten blieb. Das Lied hat eine ältere, barockzeitliche Vorlage. In seiner Urfassung läßt es sich zum ersten Mal in einer 1698 erschienenen, bei dem Trierer Drucker Jakob Reulandt hergestellten Kleinschrift nachweisen. Sie zählt nur 12 Seiten im Oktavformat und trägt den Titel: „Kurtzer Begriff der Historie sambt einem Lobgesang von dem H. H. Rock JESU CHRISTI im Thon: Ist das der Leib Herr Jesu Christ etc.“¹⁹ Nach einem kurzen Überblick über die Verehrung der Trierer Herrenreliquie bis zur damals letzten Ausstellung von 1655 (2–5) bietet der Druck als sein Kernstück das Heilig-Rock-Lied „Ist das der Rock Herr Jesu Christ“ mit 24 Strophen (6–10). Auf den beiden letzten Seiten (11–12) des Heftchens stehen die seit der Erhebung der Tunika im Jahre 1512 bekannten „Fünf Gebete zum Heiligen Rock“ in deutscher Sprache²⁰.

¹⁸ Vgl. GRANDJEAN (s. Anm. 1) 110 f.

¹⁹ Das von uns in der Stadtbibliothek Trier eingesehene Exemplar trägt die Signatur 10/8675 80; vgl. GRANDJEAN (s. Anm. 1) 31. Zur Heilig-Rock-Wallfahrt von 1655 vgl. R. LAUFNER, Die Hl.-Rock-Ausstellung im Jahre 1655, in: Trierisches Jahrbuch 1959, 56–67; Th. ZIMMER, Die Einladung des Kurfürsten Karl Kaspar v. d. Leyen zur Hl.-Rock-Ausstellung i. J. 1555, in: Ebda 68 f.; R. de LA HAYE, Gelovige Thomas op de reliquentoning van Trier in 1655, in: *Munire Ecclesiam*. Maastricht 1990, 109–124 (Bericht eines Pilgers aus dem Bistum Lüttich). Zusammenfassend zuletzt F. RONIG, Der Heilige Rock im Dom zu Trier, in: *Zwischen Andacht und Andenken. Kleinodien religiöser Kunst und Wallfahrtsandenken aus Trierer Sammlungen*. Ausstellungskatalog. Trier 1992, 117–136, hier 125 f.

²⁰ Nach dem in Köln bei Arnt von Aych (Aachen) 1513 gedruckten Trierer Heiltumsbüchlein teilt Stephan BEISSEL SJ den Wortlaut mit: St. B., Geschichte der

Unser Andachtsbüchlein verrät, daß das Lied im Zusammenhang mit der Heilig-Rock-Wallfahrt des Jahres 1655 entstanden ist. Einer aus der „unaussprechlichen und unzählbaren Menge Christen“, die damals (1655) nach Trier gekommen waren, habe „durch sonderliche Andacht bewegt und angetrieben, folgendes Gesang demselbigen heiligen ungenährten Rock zu Ehren verfertigt und auch am ersten gesungen.“²¹ Daß Spee's Osterlied dem uns unbekannten Verfasser als Vorbild gedient hat, zeigt nicht nur die Melodieangabe. Auch die Liedanfänge sind sich in der Urfassung sehr ähnlich. Friedrich Spee dichtete:

Ist das der Leib Herr Jesu Christ,
der todt im Grab gelegen ist,
Kom, kom, O kom, kom jung und alt,
Kom schaw die schöne Leibs Gestalt,
Alleluja, alleluja.

Der Verfasser des Trierer Heilig-Rock-Liedes schrieb:

Ist das der Rock Herr Jesu Christ/
Darinn mein Gott erzogen ist/
Komm komm o komm komm jung und alt/
Komm schau des schönen Kleids Gestalt/
Alleluja/alleluja.

Wolfgang Grandjean konnte nachweisen, daß dieses älteste Kirchenlied vom Heiligen Rock im 18. Jahrhundert in verschiedenen Pilgerbüchlein von Matthias-Bruderschaften nachgedruckt wurde²². Es findet sich namentlich im Andachtsbuch der Siegburger (1727), Koblenzer (1765) und Kempener Bruderschaft (1777). Die Pilger sangen es „im Ton“ von „Ist das der Leib Herr Jesu Christ“. Bezeichnend ist, daß das barockzeitliche Heilig-Rock-Lied in das zur Heilig-Rock-Wallfahrt von 1810 erschienene Pilgerbüchlein nicht aufgenommen wurde. Die Aufklärung fand keinen Geschmack daran. Dagegen begeisterte sich die Romantik wieder für die alten Lieder. Bei der Heilig-Rock-Wallfahrt 1844 sang man neben der in das Diözesangesangbuch 1846 aufgenommenen zwölfstrophigen Bearbeitung auch noch die Originalfassung mit ihren 24 Strophen²³. Die anlässlich der Wallfahrt von 1844 erfolgte Neubearbeitung „Sieh hier das Kleid“ hatte sprachliche Unebenheiten und Archaismen der Urfassung beseitigt. Die Halbierung der Strophen war hauptsächlich dadurch erreicht worden, daß man legendäre und apokryphe Aussagen über den Heiligen Rock getilgt

Trierer Kirchen, ihrer Reliquien und Kunstschatze. II. Theil: Zur Geschichte des heil. Rockes. Trier 1889, 119.

²¹ Kurzer Begriff (s. Anm. 19) 5.

²² Vgl. GRANDJEAN (s. Anm. 1) 29.

²³ Vgl. ebda 109 f.

hatte, namentlich die Anschauung, das von Maria gefertigte Gewand sei mit Jesus gewachsen²⁴. Nur die im Neuen Testament bezeugten Erwähnungen der Tunika blieben als Gegenstand der frommen Betrachtung erhalten.

2. Das Wallfahrtslied von 1810

Das Pilgerlied „Eil't mit flammender Begierde“ ist anlässlich der Heilig-Rock-Wallfahrt 1810 entstanden. Damals hatte Bischof Charles Mannay nach der Heimholung der vor den französischen Revolutionstruppen nach Augsburg geflüchteten Tunika diese vom 9. bis 27. September im Dom zu Trier ausstellen lassen²⁵. Das aus diesem Anlaß erscheinene, von „einem Pfarrer der Stadt Trier“ herausgegebene Andachtsbüchlein enthält, ohne Verfasserangabe, zum ersten Mal unser Lied. Man sang es nach allgemein bekannten Kirchenliedmelodien, etwa im Ton von „Alles meinem Gott zu Ehren“ oder „Heil'ger Josef, hör' uns flehen“²⁶.

3. Die liturgienahen Lieder von 1844

Die Kirchenlieder zur Verehrung der „Waffen Christi“ (Spende Lob, erlöste Seele) und zur Begrüßung des Heiligen Rockes (O ungenähetes Gewand) wurden für die Gesangbuchausgabe 1846 eigens geschaffen. Ihre Quellen sind Hymnen im Offizium vom Fest der Tunika, der heiligen Nägel und der heiligen Lanze. Bischof Wilhelm Arnoldi gab nach der Wallfahrt des Jahres 1844 dem bis dahin am Freitag nach dem Weißen Sonntag (Speerfreitag) begangenen Fest einen neuen Platz am Mittwoch in der vierten Osterwoche. Bei dieser Gelegenheit wurde das traditionelle

²⁴ Die Vorstellung, das Gewand Jesu sei auf wunderbare Weise mit ihm gewachsen, findet sich bereits in der Weltchronik des wohl deutschstämmigen Gottfried von Viterbo (2. Hälfte des 12. Jh.s); unkritisch übernehmen sie die anlässlich der Erhebung und ersten Zeigung der Tunika nach 1512 gedruckten Trierer Heiltumsbüchlein; vgl. BEISSEL (s. Anm. 20) 154–158. In unserem Lied lautet die ursprüngliche dritte Strophe:

„Ist dis das Kleid Herr Jesu Christ/
Das von Maria gewebet ist.
Dis Wunder schau mein frommer Christ
Wie dieses Kleid gewachsen ist.“

Die 5. Strophe bekennt, dies sei „der Rock Herr Jesu Christ, der mit dir aufgewachsen ist“. So sieht der Verfasser unseres Liedes auch schon den zwölfjährigen Jesusknaben den Heiligen Rock tragen (6. Strophe).

²⁵ Zur Heilig-Rock-Ausstellung 1810 allgemein vgl. H. SCHIEL, Zur Hl.-Rock-Wallfahrt im Jahre 1810, in: Vierteljahrsblätter der Gesellschaft für nützliche Forschungen 5 (1959) 17–23; E. LICHTER, Die Rückkehr des Hl. Rockes aus Augsburg im Jahre 1810, in: Kurtrierisches Jahrbuch 8 (1968) 241–255. 9 (1969) 160–172.

²⁶ Vgl. GRANDJEAN (s. Anm. 1) 69f.; 103.

Offizium überarbeitet und als Anhang zum Trierer Bistumsbrevier neu gedruckt²⁷.

Der Hymnus zur Matutin fand seine deutsche Entsprechung in dem Kirchenlied „Spende Lob, erlöste Seele“. Nur die ersten beiden Strophen richten den Blick auf die Tunika; Gegenstand der Strophen 3–5 sind die heiligen Nägel und die heilige Lanze. Wir lassen im folgenden den auf den Heiligen Rock bezogenen Hymnenstrophen die entsprechenden Liedstrophen folgen, um die Abhängigkeit des deutschen Textes von der lateinischen Vorlage zu veranschaulichen.

1. Pange lingua ter sacratae
Tunicae praeconia
Deitatis incarnatae
Quae velavit viscera.
Sint et laudes praeparatae
Pro clavis et lancea.

2. Manibus quae cruentatis
Non est scissa militum
Christi Toga charitatis
Ut designet vinculum.
Sic ecclesiae noscatis
Unitatis symbolum.

1. Spende Lob, erlöste Seele,
Jenem hochverehrten Kleid,
Das des Lammes ohne Fehle
Heil'gen Leib verhüllt zur Zeit;
Lanz und Nägel preis', o Kehle,
Christi Waffen in dem Streit.

2. Dieser Rock ward nicht zerrissen
Von des Kriegers blut'ger Hand,
Denn er deutet, sollst du wissen,
Uns der Liebe heilig Band;
Auf der Kirche Einheit schließen
Läßt sich unsers Herrn Gewand.

Dem Lied „O ungenähetes Gewand“ liegt der Vesperhymnus des Heilig-Rock-Offiziums von 1844 zugrunde. Es genügt, die erste Strophe miteinander zu vergleichen, um die deutsche Fassung als Übersetzung der lateinischen Vorlage zu erkennen.

O sacra vestis numinis
Manu parata virginis
Parentis arte textili:
Quis te sat ornet laudibus?

O ungenähetes Gewand,
Das dem geliebten Sohn gewoben
Der Jungfrau kunstgeübte Hand,
Wer mag dich, Kleinod, würdig loben?

Die zweite Strophe betrachtet die vom Gewand Christi ausgehende Heilkraft, insbesondere die durch seine Berührung gewirkte Heilung der an Blutungen leidenden Frau. Dann geht der Blick zum leidenden Erlöser, dessen Blut sein Gewand benetzte. Die Tatsache, daß die Henker die Tunika unzerteilt ließen, macht sie zum Sinnbild der Einheit der Kirche (4. Strophe). Die fünfte Strophe bittet um Vergebung der Sünden und die

²⁷ Vgl. FLÖCK (s. Anm. 10); M. SCHU, *De horis canonicis diatriba*. Trier 1864, 341 Anm. 1. Die Lieder sind nachgewiesen bei PERSCH (s. Anm. 1) 153. 174. 208.

Gnade, mit dem „Kleid der Glorie“ bekleidet zu werden. „O ter beata Treveris – O dreimal sel'ge Triererstadt“ ruft die Schlußstrophe der Stadt zu, die „das große Heiligtum“ hütet, und fordert sie auf, sich zu freuen und Gott zu rühmen.

4. Das zur Wallfahrt von 1933 geschaffene Heilig-Rock-Lied

Auf die gleiche Quelle wie das zuletzt vorgestellte Lied geht das einzige Heilig-Rock-Lied der Gesangbuchausgabe von 1955 zurück: „O ungenähtes Heilandskleid“. Zugrunde liegt die siebenstrophige Fassung des Vesperhymnus im ersten römisch approbierten Proprium des Heilig-Rock-Festes von 1917²⁸. Das deutsche Lied zählt indes nur vier Strophen, die den Verkündigungsgehalt der lateinischen Vorlage nur zum Teil wiedergeben. Unberücksichtigt blieben das Motiv der Krankenheilungen durch die Berührung des „Heilandskleides“, die Hinweise auf den Prophetenmantel des Elija und den Rock des ägyptischen Josef als Vorausbilder der Tunika sowie die Anspielung auf die Geißelung (2. und 5. Hymnenstrophe). Auch fehlt der Hinweis auf die Verklärung Christi und die sich daran anschließende Bitte, mit dem Kleid der Herrlichkeit bekleidet zu werden (6. Strophe).

Das Lied redet – wie seine lateinische Vorlage – das „ungenähte Heilandskleid“ unmittelbar an. Es feiert die Tunika als Erinnerungszeichen an das Erdenleben des Herrn, der in dem von seiner Mutter gefertigten Gewand durch die Städte und Dörfer Palästinas gehen wollte. Es sieht im blutgetränkten Gewand ein Zeugnis der Passion Christi und seines Sieges über den Tod. Die Tatsache, daß der Rock ohne Naht unter dem Kreuz unzerteilt blieb, macht ihn zum Sinnbild der Einheit der Kirche. Das Kirchenlied schließt, wie der ihm zugrundeliegende Hymnus, mit einem Lobpreis der drei göttlichen Personen.

Dieses zur Wallfahrt 1933 gedichtete, von dem damaligen Trierer Domkapellmeister W. Stockhausen²⁹ vertonte Kirchenlied vom Heiligen

²⁸ Der Text der Vorlage in: *Officia Propria Dioecesis Treverensis a Sacra Rituum Congregatione revisa et approbata* die 12 Julii 1916. Ratisbonae 1917, 63^a–73^a. Zur römischen Approbation des Trierer Propriums vgl. meinen oben in Anm. 10 angeführten Aufsatz.

²⁹ Vgl. oben Anm. 16. Wilhelm Stockhausen wurde 1872 in Ehrenbreitstein geboren, 1898 zum Priester geweiht und war vom 4. 9. 1900 bis zu seiner Emeritierung am 1. 9. 1934 Domkapellmeister in Trier. Bis zu seinem Tod am 27. 6. 1951 war er in Bernkastel-Kues, Koblenz und zuletzt in Plaidt seelsorgerisch tätig; vgl. die biographische Skizze von G. BERETHS, *Beiträge zur Geschichte der Trierer Dommusik* (= *Beiträge zur mittelhess. Musikgeschichte*). Mainz 1974, 168–179; PERSCH (s. Anm. 1) 301 f.; 311; 315; 320f.; 323. 367.

Rock ist das einzige im Trierer Diözesangesangbuch, dessen Verfasser wir namentlich kennen. Den Text hat eine Frau geschaffen: die aus Trier stammende Ursuline Maria Gertrud Glasener (1863–1948)³⁰. Stockhausen bemerkt in seinem Rückblick auf die kirchenmusikalische Gestaltung der Wallfahrt von 1933, das Lied habe „leicht und schnell den Weg zu Mund und Herz der frommen Waller gefunden“. Der Bischof selbst wünschte seine Berücksichtigung in einer späteren Neuausgabe des Diözesangesangbuches³¹.

IV. Der Verkündigungsgehalt

Eine Bemerkung ist diesem Abschnitt vorzuschicken. Alle in die Trierer Diözesangesangbuchausgaben aufgenommenen Heilig-Rock-Lieder machen eine Voraussetzung, die heute alles andere als selbstverständlich ist: Ohne Wenn und Aber nehmen sie an, die im Dom zu Trier verehrte Reliquie der Tunica Christi sei identisch mit jenem Gewand, das Jesus von Nazareth getragen und worum die Soldaten unter seinem Kreuz gelost haben (vgl. Joh 19, 24). Diese Voraussetzung hat zuletzt ein anlässlich der Heilig-Rock-Wallfahrt von 1959 erschienener Aufsatz des damaligen Professors für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier, Erwin Iserloh, gründlich erschüttert³². Doch wie immer die Echtheitsfrage zu beantworten ist, man wird dem Verkündigungsgehalt der Heilig-Rock-Lieder nur gerecht werden, wenn man diesen Standpunkt der realen Identität mit dem Gewand Jesu, „das von oben her ganz durchgewebt und ohne Naht war“, beachtet und respektiert, auch wenn man ihn nicht teilt. Das Gewand hat nicht zuletzt deshalb so eindringlich gesprochen, weil seine Verehrer in ihm wirklich das „Heilandskleid“ zu sehen glaubten, das Jesus auf seinen Wegen von Galiläa bis Jerusalem und besonders auf seinem letzten Weg nach Golgota hinauf getragen hat.

1. Erinnerungszeichen an Gottes Sohn, der ganz Mensch werden wollte

Wenn ein Mensch nicht mehr leibhaft zugegen ist, sind es vor allem seine zurückgelassenen Kleider, die an seine frühere leibhaftige Gegenwart erinnern. Nicht anders verhält es sich mit der Tunica Christi. Das älteste Heilig-Rock-Lied beginnt mit der aus ehrfurchtsvollem Staunen kommenden Einladung: „Sieh hier das Kleid, mein frommer Christ, darin dein Gott

³⁰ Vgl. PERSCH (s. Anm. 1) 367 Anm. 1940.

³¹ Vgl. den in Anm. 16 nachgewiesenen Bericht, ebda S. 98 f.

³² E. ISERLOH, Der Heilige Rock und die Wallfahrt nach Trier, in: Geist und Leben 32 (1959) 271–279.

gewandelt ist.“³³ Gottes Sohn wollte wirklich Mensch unter Menschen werden und über die Straßen dieser Erde gehen. Das ist die erste Botschaft des Heiligen Rockes. Wer das „Heilandskleid“ anschaut, dem geht auf, wie Gott „so arm“ werden wollte³⁴. Das Gewand, „das hinieden einst getragen Gottes Sohn in Knechtsgestalt³⁵, erinnert an die unerhörte Herablassung des menschenfreundlichen Gottes. Der Heilige Rock kündigt von dem „Erbarmen an uns Armen“ und von dem, „was so mild der Herr getan“³⁶. Dieses Gewand ist mit ihm gegangen, wenn er durch die Städte und Dörfer Palästinas gewandert ist, wenn er im Fischerboot über das galiläische Meer fuhr, wenn er predigte und den Kranken die Hände auflegte und diese durch die Berührung eben dieses Gewandes gesund wurden. In diesem Gewand hat Christus die täglichen Mühseligkeiten eines ganz gewöhnlichen Menschenlebens erfahren: Hunger und Durst, Hitze und Kälte, Arbeit und Mühe „und jede Trübsal dieser Welt“³⁷. So erinnert der Heilige Rock an die solidarische „Mit-Menschlichkeit“ Jesu, besonders seine Nähe zu den „Mühseligen und Beladenen“.

Dieses inkarnatorische Verkündigungsmotiv ergänzt die fromme Überlieferung, daß die Mutter Jesu selbst ihrem Sohn dieses Gewand angefertigt hat. Der Heilige Rock gilt als „der reinsten Magd erhabenen Werk“³⁸. In direktem Bezug zu der Trierer Herrenreliquie bezeugt schon die wohl gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstandene Ritterdichtung vom „Grauen Rock“ des Königs Orendel diese Anschauung³⁹. Die Vorstellung

³³ GB 1846, S. 79; GB 1871, Nr. 76; GB 1892, Nr. 183. Die rhetorische Frage, mit der das Lied in seiner Urfassung beginnt („Ist das der Rock Herr Jesu Christ, darin mein Gott erzogen ist“) drückt dieses andächtige Staunen über die angenommene reale Identität mit dem Gewand Jesu noch stärker aus als die Neufassung des 19. Jahrhunderts.

³⁴ Vgl. ebda. Es ist dies das zentrale Verkündigungsmotiv der 2. Strophe, die daran erinnert, daß derjenige, „dessen Hand die Welt umspannt, wollt, kleiden sich in dies Gewand“.

³⁵ Vgl. die 2. Strophe des Liedes: „Eil't mit flammender Begierde“.

³⁶ Vgl. GB 1892, Nr. 82; 1. Strophe des Liedes von den „heiligen Leidenswerkzeugen“.

³⁷ 4. Strophe des Liedes „Sieh hier das Kleid“; vgl. oben Anm. 33.

³⁸ 1. Strophe des Liedes „O ungenähtes Heilandskleid“; vgl. GB 1955, Nr. 157.

³⁹ Das zeitlich und örtlich in der Nähe der Translation der Tunica Christi aus dem Westchor des Domes in den am 1. Mai 1196 geweihten Petrusaltar des neuerrichteten Ostchores entstandene „Spielmannsepos“ berichtet u. a. von der Überbringung des Heiligen Rockes aus dem Heiligen Land nach Trier, wo er in einem steinernen „Sarg“ bis zur Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht aufbewahrt bleiben soll; vgl. W. JUNGANDREAS, Orendel und der Heilige Rock, in: Kurtrierisches Jahrbuch 8 (1968) 84–95. Das „Orendelgedicht“ und seine Prosafassung wurden anlässlich der Trierer Ereignisse von 1512 erstmals in Augsburg gedruckt; vgl. BEISSEL (s. Anm. 20) 107; zum Inhalt vgl. ebda 159–161. 1972 erschien eine Faksimileausgabe der Augsburger Drucke

aber, daß der Heilige Rock im Haus von Nazaret gewoben wurde, läßt ihn als armer Leute Kleidungsstück erscheinen. So verstärkt auch diese nicht-biblische Tradition die Botschaft, daß Gottes Sohn als Mensch „das Kleid der Armen“ tragen wollte. Das „Heilandskleid“ kündigt von der Kondeszendenz dessen, der, obwohl er der Höchste ist, zum Geringsten geworden ist, um die Niedrigen zu erhöhen (vgl. Lk 1,52).

2. Erinnerungszeichen an die göttlichen Machttaten Christi

Das Gewand Jesu war nicht nur Zeuge seiner wirklichen und unverkürzten Menschheit, sondern auch seiner Zeichen und Wunder. Mit diesem Gewand bekleidet, wirkte der „Gott der Stärke“⁴⁰ die erstaunlichen Dinge, durch die er seine verborgene Herrlichkeit offenbarte. Der Heilige Rock verhüllte und barg in sich jenen dem Gottessohn eigenen Glanz und seine sieghafte Kraft, die sich bei bestimmten Gelegenheiten durch die Hülle seiner Kleidung hindurch nach außen hin kundtaten. Erwartungsgemäß erinnern die Heilig-Rock-Lieder zum Erweis dieser verhüllten „Wunderkraft“ namentlich an die Heilung der an Blutfluß leidenden Frau. Die Kranke war überzeugt: „Wenn ich auch nur sein Gewand berühre, werde ich geheilt.“⁴¹ So heißt es im ältesten Heilig-Rock-Lied: „Dies ist dein Kleid, Herr Jesu Christ, das von dem Weib berührt ist, da von dir ausging jene Kraft, die Leib und Seele Heilung schafft“ (6. Strophe).

von 1512: ORENDEL (Der graue Rock). Herausgegeben von Ludwig DENECKE (Verfassung und Prosafassung). Stuttgart 1972. Das Motiv der Anfertigung des Heiligen Rockes durch die Mutter Jesu eröffnet die Dichtung. Die Prosafassung des Augsburger Druckes beginnt mit der folgenden Inhaltsangabe der ersten Kapitel (S. 2): „Diser graw Rock darinn der herr/vnser hail gewürckt hat/ist von Maria seyner muoter auß grauwm wullin garen gestrickt on all nat/vnd mit dem kind auffgewachsen/also das er ym allweg gerecht/weit vnd lang/und füglich gewesen ist/vnd nach seynem tod ... darumb gespilt vnd das loß geworffen/wann er nit zertrennlich noch zertailich was/gestrickt vnd on nat/vnd darnach ainem alten Juden gegeben/der legt yn/in ain stainen sarch/vnd fuort yn auff das moor/versanckt yn zuo grund/das moor warff yn auß auff ainen sand“.

⁴⁰ 4. Strophe des Liedes „Eil't mit flammender Begierde“.

⁴¹ Mk 5,28; vgl. Mt 9,18–26; Lk 8,40–56. Im Lied „O ungenähertes Gewand“ (GB 1846, S. 77f.) lautet die 2. Strophe:

„Als du bedeckt des Herren Leib,
Hat dich die Wunderkraft erfüllet;
Nur deinen Saum berührt das Weib,
Der Kranken Blutfluß ist gestillet.“

In der Verehrung des Trierer Heiligen Rockes hat das biblische Vorbild den Brauch des Anrührens von Devotionalien besonders gefördert; vgl. A. HEINZ, Gesegnete „Andachtsgegenstände“, in: Zwischen Andacht und Andenken (s. Anm. 19) 31–38, hier 34–38.

Zum erinnernden Hinweis auf den verborgenen göttlichen Glanz in Jesus von Nazaret ist der Heilige Rock besonders bei seiner Verklärung geworden. Als Jesus „auf einem hohen Berg“ in Gegenwart der Jünger Petrus, Jakobus und Johannes verwandelt wurde, leuchteten „seine Kleider strahlend weiß, wie sie auf Erden kein Bleicher machen kann“ (Mk 9, 4). Durch die Stimme „aus der Wolke“ erfuhren die Jünger, daß der Lichtglanz, der das Gewand Christi durchstrahlte, von dem „geliebten Sohn“ des göttlichen Vaters herkam. Das Motiv der Verklärung findet allerdings nur einen schwachen Widerhall in unseren Heilig-Rock-Liedern. Lediglich eine Strophe des ältesten Liedes von 1655 thematisiert das „Taborereignis“. Ihr Dichter setzt voraus, daß der Trierer Heilige Rock jenes Gewand ist, das die Jünger damals lichtdurchflutet sahen: „Dies ist dein Kleid, Herr Jesu Christ, das auf dem Berg verkläret ist, das weiß ward wie des Schnees Glanz und leuchtend wie die Sonne ganz“ (7. Strophe). Die Urfassung wagt gar den Vergleich mit der Monstranz: Wie eine Monstranz den eucharistischen Leib des Herrn umfängt und birgt, erscheint dem Dichter der Heilige Rock als offenbarende Hülle der Gottheit Christi. Von der Tunica Christi sagt er:

„Hier ist fürwahr die schön Monstranz,
die Gottes Sohn umgeben ganz!“⁴²

3. Gedächtniszeichen an das erlösende Leiden Christi

Vom „Heiligen Rock“ spricht das Neue Testament am deutlichsten und ausführlichsten im Passionsbericht des vierten Evangeliums. Die entsprechenden Verse 23 und 24 aus dem 19. Kapitel des Johannesevangeliums sind, solange es eine Messe „vom Heiligen Rock“ gibt, d. h. seit 1512, das Evangelium dieser Messe⁴³. Das älteste Heilig-Rock-Lied greift das Motiv in der 17. Strophe seiner 24strophigen Urfassung auf:

„Ist das der Rock Herr Jesu Christ/
Darüber das Los geworffen ist/
Der Rock muß nicht zerschnitten seyn/
Soll deines Todts ein Spiegel seyn.“

Auffälligerweise wird das Motiv des „nicht zerschnittenen“ Gewandes Christi in diesem ältesten Heilig-Rock-Lied nicht als Hinweis auf die Einheit der Kirche gedeutet. Der barockzeitliche Dichter sieht vielmehr in

⁴² Strophe 16; vgl. oben Anm. 19.

⁴³ Vgl. FLÖCK (s. Anm. 10). Das 1512 von Johannes Enen, dem späteren Trierer Weihbischof, zusammengestellte älteste Formular einer „Missa de tunica“ kommentiert ausführlich mein in dem im Frühjahr 1995 erscheinenden Sammelwerk über die „Tunika Christi in Trier“ enthaltener Beitrag.

der Tatsache, daß die Soldaten die Tunika des Gekreuzigten nicht zerteilten, sondern ungeteilt verlost, die Vorsehung Gottes am Werk. Sie wollte den Gläubigen im unversehrt gelassenen Gewand des Erlösers für alle Zeiten ein Erinnerungszeichen an seinen heilbringenden Tod erhalten. Wer den Heiligen Rock anschaut, soll wie in einem Spiegel den am Kreuz sterbenden Herrn selbst vor Augen haben und sich an seine Liebestat erinnern lassen. Nach der Vorstellung des Dichters hat Gott selbst dafür gesorgt, daß dieser „Spiegel“ des Erlösertodes seines Sohnes über die Jahrhunderte hinweg ganz blieb und in Trier betrachtet werden kann. Die 18. Strophe der Urfassung lautet:

„Bedenck, o Mensch, diß immerdar/
Wie GOTT hier würcket offenbahr/
Daß dis Kleid unversert so gar/
Bleibt über sechzehen hundert Jahr.“

Die Zeitangabe, die nur für die Entstehungszeit des Liedes anlässlich der Heilig-Rock-Ausstellung von 1655 zutrifft, hat die Bearbeitung von 1844 naheliegenderweise fallengelassen. In der in die Gesangbuchausgaben von 1846, 1871 und 1892 eingegangenen Fassung lautet die auf die Verlosung bezugnehmende Strophe – es ist die zehnte von zwölf –:

„O Kleid, das unzerschnitten ist,
Darüber's Los geworfen ist.
Du zündest Buß und Liebe an.
Das Herz nicht widerstehen kann.“

Obwohl sich die Neufassung deutlich vom Wortlaut der Vorlage unterscheidet, hat sie dennoch deren wesentliche Aussage bewahrt: Das am Fuß des aufgerichteten Kreuzes verlorene Gewand Christi ist deshalb unversehrt geblieben, damit es allen Generationen ein bewegendes Erinnerungszeichen an die Heiltat Christi sein kann. Wer immer die Tunika anschaut, wird an das denken müssen, was auf Golgota für ihn geschehen ist, und wird infolgedessen unwiderstehlich zur Umkehr und Liebe gedrängt werden.

Als der Heilige Rock am Mittwoch in der Osteroktav des Jahres 1512 zum ersten Mal gezeigt wurde⁴⁴, waren die Augenzeugen zutiefst bewegt von den Blutflecken, die sie glaubten an der Reliquie erkennen zu können. Es kam ihnen vor, als sei die Tunika „mit dem Blut überronnen“ so, als ob

⁴⁴ Vgl. H. RIES, Trierer Ereignisse aus den Jahren 1512 bis 1517, in: *Ekklesia* (Festschrift Bischof Matthias Wehr). Trier 1962, 181–211; Beissel (s. Anm. 20) 98–129.

es kürzlich erst geschehen wäre⁴⁵. Der Passionsfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts war dieses Motiv besonders teuer. Kein anderes begegnet häufiger. Die Pilger sahen im Heiligen Rock gleichsam das augenfälligste Beweisstück des bitteren Leidens Christi. Wo das Heilig-Rock-Lied des 17. Jahrhunderts den Gedanken entfaltet, daß dies „der Rock“ sei, der „mit Blut besprenget ist, das für uns all vergossen ist“, läßt die Bearbeitung von 1844 die barockzeitliche Vorlage in aller Ausführlichkeit zu Wort kommen. Die 8. Strophe erinnert an das Ölbergsleiden, als der Sohn Gottes „bleich“ und angsterfüllt Blut schwitzte, dann an die Mißhandlungen, als sie ihn blutig geißelten, verspotteten und anspieen, so daß er „nicht mehr einem Menschen gleich“ war. In dem von den Wunden der Geißelung blutgetränkten Kleid hat der Erlöser dann „des Kreuzes Last“ zum Ort der Hinrichtung getragen (9. Strophe). Das Pilgerlied von 1810 preist den Heiligen Rock als „ewig teures Angedenken“ in erster Linie deshalb, weil er, wie das Kreuz Christi, vom Blut des Erlösers benetzt wurde. In der 3. Strophe heißt es:

„Dich hat Jesu Blut gefärbt,
Das von seinem todesbleichen
Ange-sicht am Ölberg floß,
Das von wilder Henker Streichen
Er zerfleischt für uns vergoß.“

Das dem Vesperhymnus des Heilig-Rock-Offiziums von 1844 nachgebildete Lied „O ungenähetes Gewand“ im ersten Diözesangesangbuch von 1846 weist dagegen nur auf die Geißelung hin, wenn es von „des Welterlösers Rosenblut“ spricht, das der Heilige Rock „eingesogen“ habe (3. Strophe). Dagegen verbindet das auf die gleiche Quelle zurückgehende Wallfahrtslied von 1933 „O ungenähtes Heilandskleid“ das gleiche Motiv mit dem Ölbergwachen. Die Dichterin sieht den Heiligen Rock „getränkt von Christi heiligem Blut, da er die Angst im Garten litt“ (2. Strophe). Eindringlicher noch als ein Kreuzbild erinnert so der „vom Blut besprengete“ Heilige Rock an die Liebe Christi, die bis zum Äußersten gegangen ist. Sein Anblick weckt Mitleid, Dankbarkeit, Reue und Gegenliebe. Das durch den Aufblick zur Tunica Christi geweckte Gedächtnis an sein erlösendes Leiden wird nicht folgenlos bleiben. Die 11.

⁴⁵ Zitiert nach BEISSEL (s. Anm. 20) 101. Der Eindruck des blutbefleckten Gewandes assoziierte das alttestamentliche Motiv des „Keltertreters“ und sicherte Jes 63, 1–7 von Anfang an einen festen Platz in den liturgischen Texten zur Verehrung der Tunica Christi in Trier; vgl. A. HEINZ, Das Motiv „Christus in der Kelter“ im ältesten Meßformular vom Heiligen Rock, in: *Corona amicorum*. Alois Thomas zur Vollendung des 90. Lebensjahres von Kollegen, Freunden und Schülern dargeboten. Trier 1986, 134–144.

Strophe des ältesten Heilig-Rock-Liedes faßt die erhofften Wirkungen zusammen:

„Denn wer dich sieht mit Blut besprengt,
Mit Reu' gleich seiner Sünden denkt,
Und lobt und liebt zur selben Stund,
aufs neu den Herrn aus Herzensgrund.“

Das Wallfahrtslied von 1810 ruft in dramatischer Steigerung den Heiligen Rock selbst zum Zeugen dafür an, daß seine Verehrung in den vielen Pilgern, die an ihm vorbeigezogen sind, „Liebe“ und „Dankbarkeit“ geweckt hat⁴⁶. Verhaltener bittet das Wallfahrtslied von 1933: „Dein Anblick unsern Glauben stärk“ (1. Strophe).

4. Hoffnungszeichen eschatologischer Vollendung

Paulus sagt im Brief an die Galater, die Gläubigen hätten Christus angezogen wie ein Kleid (vgl. Gal 3, 27). In der Taufliturgie findet dieser Gedanke seine rituelle Darstellung in einer postbaptismalen Zeichenhandlung: dem Überreichen und Anlegen des Taufkleides. Der herkömmliche Begleitspruch deutete das weiße Kleid als Zeichen der durch die Taufe geschenkten Reinheit von Sünden und mahnte zur Bewahrung der Taufgnade: „Bringe es makellos vor den Richterstuhl unseres Herrn Jesus Christus, auf daß du das ewige Leben habest.“⁴⁷

Wer den Heiligen Rock als das Gewand dessen verehrt, der in seiner Passion und seinem Sterben „siegreich mit dem Tod“⁴⁸ gestritten hat, kann nicht vergessen, daß Christus nach dem bestandenen Kampf „um seines Todesleidens willen mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt wurde“ (Hebr 2, 9). Der Gottessohn, der in seinem Erdenleben und seiner Passion den Glanz seiner Herrlichkeit in seinem Gewand verhüllt hat, lebt und regiert jetzt „zur Rechten der Majestät (Gottes) in der Höhe“ (Hebr 1, 3). Als dem zukünftigen Richter kommt es ihm zu, die Erlösten mit dem Gewand der Herrlichkeit zu bekleiden⁴⁹. Dieser Gedanke legt die Bitte nahe, unter denen sein zu dürfen, die das Gnadenkleid der Taufe bewahrt haben und für würdig gehalten werden, mit dem Kleid der Herrlichkeit bekleidet zu werden. Das Wallfahrtslied „Eil't mit flammender Begierde“ bittet in der Schlußstrophe den „hochgelobten Gottessohn“:

⁴⁶ Vgl. 4. Strophe.

⁴⁷ *Collectio Rituum ... pro omnibus Germaniae dioecesisibus*. Ratisbonae 1950, 15. Noch deutlicher herauszuhören ist Gal 3, 27 im Begleitwort zur Überreichung des weißen Kleides in der „Feier der Kindertaufe“ (1971), Nr. 30.

⁴⁸ So die 2. Strophe des Liedes „O ungenähtes Heilandskleid“.

⁴⁹ Vgl. 1 Kor 15, 53 f.; 2 Kor 5, 1–10.

„Blicke segnend auf uns nieder
Von des Vaters ew'gem Thron!
Laß uns unbefleckt bewahren
Stets der Unschuld reines Kleid;
Daß zum Himmel einst wir fahren
Im Gewand der Herrlichkeit.“

Die gleiche Bitte begegnet uns in dem auf den Vesperhymnus „O vestis inconsutilis“ zurückgehenden Lied „O ungenähetes Gewand“: Christus soll Vergebung der Sünden gewähren, den Gläubigen helfen, das „Gewand der Unschuld“ zu bewahren „und dort das Kleid der Glorie zu finden“ (5. Strophe). So fehlt erfreulicherweise in der stark vom Passionsgedächtnis geprägten Motivwelt der Heilig-Rock-Lieder doch das Ostermotiv nicht ganz⁵⁰. In den eigentlich liturgischen Texten tritt die österliche Komponente allerdings sehr viel deutlicher hervor als in den hier vorgestellten Zeugnissen der Volksfrömmigkeit⁵¹. Das gilt auch für die heute besonders ansprechende Deutung des Heiligen Rockes als Symbol der Einheit der Kirche.

5. Mahnzeichen der kirchlichen Einheit

Das Motiv vom unzerteilten Rock ohne Naht als Zeichen der Einheit der Kirche wird in der Schriftauslegung der Kirchenväter schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts von dem nordafrikanischen Märtyrerbischof Cyprian von Karthago voll entfaltet. In Trier hat man von jeher die diesbezüglichen Worte in Cyprians Schrift „De ecclesiae unitate“ mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen: „Dieses Geheimnis der Einheit, dieses Band der unzertrennlich zusammenhaltenden Eintracht ist gemeint, wenn nach dem Bericht des Evangeliums die Tunika des Herrn Jesus Christus in keiner Weise geteilt noch zerrissen wird“.⁵² In den Trierer Eigentexten des Offiziums am „Speerfreitag“ und im eigenständigen Heilig-Rock-Offizium des Trierer Bistumsbreviers war die Einheitssymbolik präsent

⁵⁰ Auf den österlichen Zug in der Verehrung der Trierer Herrenreliquie hat Balth. FISCHER verschiedentlich aufmerksam gemacht; vgl. etwa B. F., Fest des Heiligen Rockes, in: Paulinus 1975, Nr. 14, S. 12.

⁵¹ Jes 63, 2–3 ist z. B. die Introitus-Antiphon in der ältesten Messe vom Heiligen Rock. Das Motiv des Keltertreters wird in der spirituellen Tradition mit Vorliebe sieghaft-österlich gedeutet; vgl. meinen oben in Anm. 45 nachgewiesenen Aufsatz.

⁵² De ecclesiae unitate, 7. Die Deutungen der Tunica ohne Naht bei den Vätern des Ostens und Westens behandelt M. AUBINEAU, La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Joh 19, 23, in: Festschrift für J. Quasten. Münster 1970, 100–127. Im Blick auf die Trierer Herrenreliquie geht W. BARTZ dem Motiv nach: W. B., Die Tunika des Herrn. Zeichen der ungeteilten Christenheit, in: Catholica 13 (1959) 304–311; zusammenfassend RONIG (s. Anm. 19) bes. 117–119.

durch die patristischen Lesungen aus Augustinus in der zweiten und dritten Nokturn⁵³. Auch im ältesten Meßformular zur Verehrung des Heiligen Rockes, das anlässlich der Erhebung und ersten Zeigung der Reliquie 1512 von dem späteren Trierer Weihbischof Johannes Enen zusammengestellt worden war, wird die Tunica inconsutilis in diesem Sinn gedeutet. Er läßt die Heilig-Rock-Sequenz ausklingen in dem Gedanken an die Einheit der Kirche und ihren inneren Frieden; das heilige Gewand mahnt zum Gebet, daß keine Spaltungen ausbrechen: „... scismata ne irruant“⁵⁴.

Im Gegensatz zu den Texten der Bistumsliturgie fehlt im ältesten Kirchenlied zu Ehren des Heiligen Rockes die Deutung des unzerteilt gebliebenen Gewandes ohne Naht als Hinweis auf die Einheit der Kirche völlig. Das gilt auch für das anlässlich der Ausstellung von 1810 entstandene Lied „Eil't mit flammender Begierde“. Erst in der 1844 geschaffenen deutschen Nachdichtung des Vesperhymnus im Offizium am Heilig-Rock-Fest, in dem Lied „O ungenähetes Gewand“, taucht das Motiv auf. Die vierte Strophe nennt die Tunica Christi „uns'rer Einheit treues Bild“ und „stete Mahnung uns'rer Liebe“. Das auf die gleiche Vorlage zurückgehende Wallfahrtslied von 1933 sagt von dem unzerteilt verlostem „Heilandskleid“: „als ihrer Einheit Sinnbild groß die heilige Kirche dich verehrt“⁵⁵.

Auch das zweite 1844 entstandene Heilig-Rock-Lied hat das Einheitsmotiv aus seiner lateinischen Vorlage, dem Hymnus in der Matutin des Heilig-Rock-Festes, übernommen. Der Rock, den die Soldaten nicht

⁵³ Tractatus in Joh, c. 118, 4: CC 36, 656. Im Ergänzungsfaszikel zum Stundenbuch „Eigenfeiern des Bistums Trier“ (Trier 1981) ist an erster Stelle der erstmals aufgenommene Cypriantext (s. Anm. 52) als patristische Lesung in der Lesehore am Gedenktag des Heiligen Rockes vorgesehen; vgl. ebda 88f.

⁵⁴ Vgl. RONIG (s. Anm. 19) 119. Dazu ausführlich mein oben in Anm. 43 angekündigter Aufsatz. Am eindrucksvollsten bringt das in zeitlicher Nähe zur Heilig-Rock-Ausstellung von 1892 entstandene Tagesgebet am Gedenktag des Heiligen Rockes die Einheitssymbolik ins Wort. Als Verfasser der Oration hat Balth. FISCHER Bischof Michael Felix Korum selbst vermutet; vgl. B. F., Das Kirchengebet vom Heiligen Rock, in: Wallfahrtsblatt zur Ausstellung des Heiligen Rockes. Trier 1959, Nr. 1, S. 6. Wir denken eher an Domkapitular Philipp de Lorenzi, dem der Bischof die Bearbeitung des in Rom zur Approbation vorzulegenden Trierer Propriums anvertraut hatte; vgl. A. HEINZ, Im Banne der römischen Einheitliturgie (s. Anm. 10) 62 f. Anm. 68a.

⁵⁵ 3. Strophe; vgl. den Kommentar von Joh. MERTES, Gotteslob im Kirchenlied. Merzig 1962, 105f.

zerrissen, deutet hin auf „der Liebe heilig Band“ und läßt auf „der Kirche Einheit schließen“⁵⁶.

Wie eingangs gezeigt wurde, stehen diese beiden liturgienahen Heilig-Rock-Gesänge von 1844 nur in der Gesangbuchausgabe von 1846. Sie wurden offenbar nicht rezipiert. Ihre Nichtbeachtung in den Gesangbuchausgaben von 1871 und 1892 hatte zur Folge, daß die ökumenische Verkündigungsdimension in den Heilig-Rock-Liedern des Trierer Diözesangesangbuchs fast ein Jahrhundert lang ausfiel. Erst die Neubearbeitung des Gesangbuchs von 1955, die das Lied „O ungenähtes Heilandskleid“ aufnahm, griff den Gedanken vom Heiligen Rock als Sinnbild der kirchlichen Einheit wieder auf.

V. Ausblick auf 1996

Bischof Hermann Josef Spital hat der für die Osterzeit des Jahres 1996 angekündigten Heilig-Rock-Wallfahrt das Leitwort gegeben: „Mit Jesus Christus auf dem Weg.“ Auf dem Weg nach Trier soll der Herr neu erfahren werden als verlässlicher Weggefährte in einer Zeit, in der es schwerer geworden ist, die Orientierung nicht zu verlieren, aber auch als das Ziel, auf das alle Menschenwege zugehen. Christus-Begegnung soll sich in den vier Wochen zwischen dem 19. April und dem 16. Mai 1996 im Zugehen auf den Heiligen Rock ereignen. Zu dieser Trierer Christuswallfahrt passen deshalb gut die Psalmen und Christuslieder, die das Pilgerbüchlein von 1959 ausgewählt hatte. Weitere hält das „Gotteslob“ bereit.

Darüber hinaus werden die Wallfahrer aber das berechtigte Bedürfnis haben, Kirchenlieder zu singen, die unmittelbar und ausdrücklich vom ungenähten Gewand Christi sprechen und von dem künden, was es den Gläubigen unserer Zeit bedeutet und zu sagen hat. Die Heilig-Rock-Lieder des Trierer Diözesangesangbuchs von 1846 bis 1975 können diesem Anliegen wohl kaum gerecht werden. Sie mögen bei den vergangenen Wallfahrten mit großer Begeisterung gesungen worden sein; in einer gründlich anders gewordenen Zeit lassen sie sich nicht einfach wiederbeleben. Das liegt nicht nur an ihrem Stil und sprachlichen Ausdruck. Vielen Teilnehmern und Teilnehmerinnen der kommenden Wallfahrt wird es unmöglich sein, vorbehaltlos einzustimmen in Lieder, die den Heiligen Rock von Trier als das unzweifelhaft wirkliche Gewand Jesu Christi verherrlichen. Kaum noch tragbar erscheinen Lieder, die einseitig den Blick auf die Reliquie richten und sich in begeisterten Begrüßungen und

⁵⁶ 4. Strophe: GB 1846, S. 78.

überschwänglichen Preisungen des ungenähten Gewandes Christi ergehen. Zu bevorzugen wären dagegen Gesänge, die die Gläubigen anregen und ihnen helfen, im Blick auf die Tunika den Erlöser selbst zu preisen und sich an sein Heilswerk erinnern zu lassen. Dies geschieht zum Beispiel in dem 1933 entstandenen Lied „Laßt uns heut mit Jubel preisen“⁵⁷. Es bietet eine deutsche Fassung des Morgenhymnus im damaligen Heilig-Rock-Offizium. Alle Hymnen im heutigen Stundengebetsformular am Gedenktag des Heiligen Rockes hat auf Bitten der mit der Revision des Trierer Propriums befaßten Arbeitsgruppe der inzwischen verstorbene emeritierte Eichstätter Philosophieprofessor Friedrich Dörr, der mit zahlreichen Texten im „Gotteslob“ und im Stundenbuch vertreten ist⁵⁸, neu übersetzt. Seine ansprechenden Nachdichtungen sind im Trierer Ergänzungsfaszikel zum Stundenbuch bereits mit Melodiehinweisen versehen. Wenigstens zwei von ihnen – der Hymnus zur Lesehore und der Vesperhymnus – verdienen es, anlässlich der kommenden Heilig-Rock-Wallfahrt zu allgemein bekannten trierischen Kirchenliedern zu werden.

⁵⁷ Der Text stammt von der Ursuline Maria Getrud Glasener (s. Anm. 30), die Melodie von Msgr. W. Stockhausen. Abgedruckt im Pilger-Büchlein 1933 als Nr. 2; im Pilgerbüchlein 1959, S. 29 f. Lediglich eine Zeile der zweiten Strophe mußte diskreter formuliert werden.

⁵⁸ Verstorben am 13. Mai 1993 im Alter von 86 Jahren; vgl. den Nachruf in: Gottesdienst 27 (1993) 98. Eine (unvollständige) Sammlung seiner geistlichen Dichtungen bietet: F. DÖRR, In Hymnen und Liedern Gott loben. Regensburg 1983. Ebda 93 ist die Übersetzung des Vesperhymnus „O vestis inconsutilis – O ungeteiltes Kleid des Herrn“ abgedruckt. Die übrigen Heilig-Rock-Hymnen in: Die Feier des Stundengebets. Eigenfeiern des Bistums Trier. Trier 1981, 86. 95. 100 f.

TEXTANHANG

Die wichtigsten Heilig-Rock-Lieder im Trierer Diözesangesangbuch 1846–1975

Das älteste Kirchenlied vom Heiligen Rock in Trier (1655) in der Bearbeitung von 1844 (GB 1846, 1871, 1892)

1. Sieh' hier das Kleid, mein frommer Christ!
Darin dein Gott gewandelt ist.
O kommt frohlockend, jung und alt,
und seht des heil'gen Kleid's Gestalt.
Alleluja, Alleluja!
2. Er, dessen Hand die Welt umspannt,
wollt' kleiden sich in dies Gewand;
o kommet, kommet, reich und arm,
und seht, wie wurde Gott so arm!
Alleluja. Alleluja!
3. Der Rock mit Blut besprenget ist,
das für uns all' vergossen ist;
klag', wein' und seufze, wer du bist,
daß du des Todes Ursach' bist.
Alleluja, Alleluja!
4. In diesem Kleid', mein Herr und Gott,
hast du gelitten bitt're Noth,
Durst, Hunger, Mühe, Hitz' und Kält'
und jede Trübsal dieser Welt.
Alleluja, Alleluja!
5. Mit diesem Kleide hin und her
bist du gereist zu Land und Meer,
hast du gepredigt und mit Macht
der Kranken Schaar gesund gemacht.
Alleluja, Alleluja!
6. Dies ist dein Kleid, Herr Jesu Christ,
das von dem Weib' berührt ist,
da von dir ausging jene Kraft,
die Leib und Seele Heilung schafft.
Alleluja, Alleluja!
7. Dies ist dein Kleid, Herr Jesu Christ,
das auf dem Berg' verkläret ist,
das weiß ward, wie des Schnees Glanz,
und leuchtend, wie die Sonne ganz.
Alleluja, Alleluja!
8. Dies ist dein Kleid, getreuer Gott,
darin du littest Angst und Spott,
geschlagen, angespien, bleich,
ach, nicht mehr einem Menschen gleich!
Alleluja, Alleluja!
9. In diesem Kleid' des Kreuzes Last
nach Golgotha getragen hast;
drum jeder Schritt hier weinen muß
und fällt dir, Herr! mit Dank zu Fuß.
Alleluja, Alleluja!
10. O Kleid, das unzerschnitten ist,
darüber's Loos geworfen ist,
du zündest Buß und Liebe an,
das Herz nicht widerstehen kann.
Alleluja, Alleluja!
11. Denn wer dich sieht mit Blut besprengt,
mit Reu' gleich seiner Sünden denkt,
und lobt und liebt zur selben Stund'
auf's neu' den Herrn aus Herzensgrund.
Alleluja, Alleluja!
12. Sprech't: Amen, ja das werde wahr!
Gott sei gelobet immerdar,
der uns in seiner großen Gnad'
sein Kleid allhier gelassen hat.
Alleluja, Alleluja!

Das Lied der Heilig-Rock-Ausstellung 1810 (GB 1846, 1871, 1892)

1. Eil't mit flammender Begierde,
Christen, wall't zur heil'gen Stadt,
wo euch euer Oberhirte
Trost und Freud' bereitet hat.
Dort enthüllt sich eu'ren Blicken
jenes hehre Heiligthum,
das mit Dank und mit Entzücken
Trier nennt sein Eigenthum.

2. Uns'res Heilands Ruhm zu mehrern
laßt uns dort – aus Stadt und Land
feudig hingeströmt – verehren
jenes heilige Gewand,
das hienieden einst getragen
Gottes Sohn in Knechtsgestalt,
bis er uns, ans Kreuz geschlagen,
löste aus des Feind's Gewalt.

3. Kleinod unter den Geschenken,
die die Vorzeit uns vererbt!
Ewig theures Angedenken,
dich hat Jesu Blut gefärbt,

das von seinem todesbleichen
Angesicht' am Oelberg' floß,
das von wilder Henker Streichen
er zerfleischt für uns vergoß!

4. Zeuge all' der großen Werke
warest du, o heil'ges Kleid!
Die gewirkt der Gott der Stärke
einst in uns'rer Sterblichkeit;
Zeuge sei denn auch der Liebe,
Zeuge sei der Dankbarkeit,
die aus reinem Herzenstriebe
seiner Gläub'gen Schaar ihm weiht!

5. Ja, dir schallen uns're Lieder,
hochgelobter Gottessohn!
Blicke segnend auf uns nieder
von des Vaters ew'gem Thron'!
Laß uns unbefleckt bewahren
stets der Unschuld reines Kleid,
daß zum Himmel einst wir fahren
im Gewand der Herrlichkeit.

Heilig-Rock-Lied der Wallfahrt 1933 (GB 1955)

1. O ungenähtes Heilandskleid,
der reinsten Magd erhaben Werk,
dich trug der Herr in dieser Zeit,
dein Anblick unsern Glauben stärk'.

2. Getränkt von Christi heil'gem
Blut,
da er die Angst im Garten litt,
geschändet durch der Henker Wut,
da siegreich mit dem Tod er stritt.

3. Sie warfen über dich das Los,
du bliebst erhalten unversehrt;
als ihrer Einheit Sinnbild groß
die heil'ge Kirche dich verehrt.

4. Dem Herrn sei Preis auf höchstem
Thron,
dem Vater und dem Heil'gen Geist,
dem Welterlöser, Gottes Sohn,
den dankbar uns're Zunge preist.

BALTHASAR FISCHER

„Das Konzil beginnt in Trier“

(THEODOR SCHNITZLER)

Die Groß-Gottesdienste und die Gebete um die Wiedervereinigung bei der Wallfahrt 1959: ein „Vorklang“ des Konzils¹

Bei dem Festessen, zu dem sich am Tag der Eröffnung der Heilig-Rock-Ausstellung 1959, am Sonntag, dem 19. Juli, die geladenen geistlichen und weltlichen Gäste mit dem Zelebranten des Eröffnungsamtes, dem damals 72-jährigen Kölner Kardinal Josef Frings, dem für Trier zuständigen Metropoliten, im Speisesaal des Trierer Priesterseminars versammelt hatten, gab es einen Eklat, für den sich der Verfasser als Ohrenzeuge verbürgen kann. Der Kardinal bekannte in seiner Schlußansprache, daß er sich in dem festlichen Hochamt, das er gerade mit den Anwesenden gefeiert hatte, über eines gewundert habe: daß „soviel Deutsch“ bei ihm zu hören gewesen sei. Aber er habe sich dann gesagt, daß man das so nahe an der Grenze verstehen müsse: hier spüre man naturgemäß stärker die Notwendigkeit, „sein Deutschtum unter Beweis zu stellen“.

Der aufrechte und über jeden Verdacht nationalistischen Denkens erhabene Bischof Matthias Wehr mußte dieses kölnische Bonmot seines Metropoliten zu allem als maliziöse Anspielung auf die Problematik um die Saar auffassen, in der er mitten darinstand. Er war denn auch über diese öffentliche Äußerung des hohen Gastes erheblich verstimmt (wofür ich wiederum Ohrenzeuge bin). Unser einziger Trost war, daß der höchststrangige französische Gast der Eröffnungsfeier, der ehemalige Außen- und Justizminister Frankreichs, damals Präsident des Europäi-

¹ Wo in den Anm. nichts anderes vermerkt wird, ist mit „Paulinus“ immer der Jg. 58 (1959) des Trierer Bistumsblatts gemeint. Die einzelnen Nummern sind getrennt paginiert. In diesem Jahrgang habe ich einen 14teiligen „Kleinen Wallfahrtsunterricht“ veröffentlicht; er wird jeweils als „Wallf. Unterr.“ mit dem Titel, der jeweiligen Nummer und dem Fundort im „Paulinus“ zitiert.

Archivmaterial aus dem Bistumsarchiv Trier (freundlich zugänglich gemacht von H. Archivdirektor M. Persch) wird durch die Abkürzung „BA Trier“ gekennzeichnet. Wallfahrtsblatt = Wallfahrtsblatt zur Ausstellung des Hl. Rockes, Trier 1959. Insgesamt 11 getrennt paginierte Nummern.

Pilgerbüchlein = Das zur Wallfahrt 1959 hg. Textheft für die Teilnehmer, das zugleich als Eintrittskarte abgestempelt wurde und so im Besitz jedes Pilgers war und blieb; Trier 1959, 35 S. Vgl. Wallf. Unterr. 4: Pilgerbüchlein: Paulinus Nr. 25 (21. 6. 59) S. 6.

schen Parlaments, Robert Schumann² (1886–1963), sich von der Teilnahme am Mittagessen entschuldigt hatte, weil er auf einem lothringischen Dorf an den Festlichkeiten anlässlich einer Glockenweihe teilnehmen wollte.

Der beschriebene Eklat hat gottlob keine Kreise gezogen; ja, er blieb in der Öffentlichkeit unbekannt, weil man 1959 noch nicht der Meinung war, man müsse auch solche Folge-Veranstaltungen eines religiösen Ereignisses voll journalistisch „abdecken“. Vom genannten Festessen ist weder in den beiden damaligen Trierer Tageszeitungen (Trierische Landeszeitung und Trierischer Volksfreund) noch im besonders aufmerksam die Ereignisse registrierenden Bistumsblatt „Paulinus“ ein Wort zu lesen. Es kommt hinzu, daß der Kardinal sein Bonmot mit dem ihm eigenen kölnischen Charme vortrug, um dessentwillen man geneigt war, ihm vieles zu verzeihen. Im nachhinein kam ein anderer erheblich mildernder Umstand hinzu: Kardinal Frings hat drei Jahre nach dieser Trierer Ansprache am 13. Oktober 1962 durch sein mutiges Eintreten für eine dezentralisierte Wahl der Konzilskommissionen durch die Konzilsväter³ entscheidend zu dem aufgeschlossenen Klima beigetragen, das vor allem dem ersten zur Behandlung anstehenden Dokument, der Liturgiekonstitution zugutekam. In ihr hat schließlich die Vorstellung vom Gottesdienst gesamtkirchliche Gültigkeit gewonnen, die hinter der Eröffnungsfeier der Heilig-Rock-Ausstellung gestanden hatte.

Man wird fragen, wie der Eindruck von „soviel Deutsch“ entstehen konnte. Es hat sich bei diesem feierlichen Eröffnungsamt ja nicht etwa um ein sog. Deutsches Hochamt⁴ gehandelt, bei dem auf die lateinischen Intonationen des Gloria und des Credo ein deutsches Gloria und Credo-Lied folgte: eine Meßform, die immer ein Zankapfel zwischen Befürwortung in Trier und Ablehnung in Köln gewesen war⁵. Das genannte Eröffnungsamt war ein lateinisches Hochamt, bei dem das Volk nach

² Es ist wenig bekannt, daß Robert Schumann in seiner Bonner Studentenzeit an den ersten „liturgischen Exerzitien“ für Akademiker in der Karwoche 1913 in Maria Laach teilgenommen hat. Als wir im Jahr der Ausstellung den 50. Jahrestag des für die Liturgische Bewegung entscheidenden „Mechelner Ereignisses“ [vgl. LJ 9 (1989) 203–219] feierten, hat er ein Grußwort geschickt, das als „ein Blatt dankbarer Erinnerung“ im Liturgischen Jahrbuch abgedruckt ist (LJ ebd. 194).

³ Zu diesem unvergessenen „Paukenschlag“ am ersten Tag der Konzilsverhandlungen vgl. jetzt Otto Hermann PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil (1961–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg 1993, 89 f. Der Einspruch des Kölner Kardinals wurde mitgetragen vom französischen Kardinal Achille Liénart von Lille.

⁴ Vgl. meinen Vortrag über diese Sonderform der gesungenen Messe auf der Studentagung 1952 auf dem Odilienberg im Elsaß: Das „Deutsche Hochamt“: LJ 3 (1953) 41–53.

⁵ Die Spannung spiegelt sich in den beiden Absätzen des Art. Deutsches Hochamt im LThK 3 aus dem Jahre der Wallfahrt wider: Teil I. Deutsches Hochamt, kirchenmusikalisch, von Johannes OVERATH (Köln) 277 f.; Teil II. Deutsches Hochamt, pastoralliturgisch, vom Verf. ebd. 278 f.

dem Pilgerbüchlein das lateinische Ordinarium⁶, der Domchor ein mehrstimmiges lateinisches Proprium sang. Mit Recht hat die Wallfahrtsleitung⁷ hervorgehoben, daß durch diese Wiederherstellung der alten, außer Übung gekommenen Rollenverteilung das Ärgernis beseitigt wurde, das Pius XI. mit dem Wort von den „stummen Zuschauern“ (*muti spectatores*), zu denen die Gläubigen beim feierlichen Gottesdienst geworden seien, schon 1928 geißelt hatte⁸.

Entscheidend für den Eindruck des Kardinals war aber der breite Vorbau, der dieses Mal der festlichen lateinischen Messe vorgelagert war mit dem Kernstück: Feierliche Enthüllung der Reliquie. Hier konnte die Liturgische Kommission der Wallfahrtsleitung (der der Verfasser angehört hat), ohne gegen die liturgischen Bestimmungen zu verstoßen dem im Zuge der Liturgischen Bewegung immer stärker gewordenen Wunsch nach Muttersprache im Gottesdienst entgegenkommen.

So begann man nach der festlichen, von Trompeten begleiteten *Entrada* mit dem neuvertonten Alleluja vom Heiligen Rock (von dem noch ausführlicher die Rede sein wird) mit der alten Begrüßungsliturgie der *Laudes Regiae*. Über jeden zu begrüßenden Bischof wird zunächst das Erbarmen des Herrn herabgerufen, um ihn dann in die Fürsprache zweier jeweils ausgewählter Heiliger zu empfehlen⁹. Es folgte als Besonderheit eine Pauschal-Begrüßung aller Hirten des Abendlandes, des Morgenlandes (was Gelegenheit gab, den heiligen Athanasius¹⁰ an der Stätte seiner Verbannung anzurufen) und der Missionen. Diese nach dem großen Reimser Erzbischof sogenannten „*Laudes Hincmari*“ hatte der Kardinal sicher nie anders als in lateinischer Sprache gehört; hier erklangen sie deutsch. Nachdem das Schreiben Papst Johannes XXIII. vom 22. 2. an Bischof Matthias zur Wallfahrts-eröffnung¹¹ deutsch verlesen worden war, sprach die versammelte Gemeinde das von Johannes Wagner¹² verfaßte sog. Kleine Pilgergebet: eine in ihrer Knappheit geniale Schöpfung, in der die Anregung aus dem Papstbrief, gerade vor diesem nahtlosen Kleid, in dem die Kirchenväter ein Zeichen der unzerteilten Einheit

⁶ Pilgerbüchlein 6–18. Es handelt sich um das als Choralmesse C bezeichnete Ordinarium des damaligen Trierer Gesangbuchs von 1955 (Nr. 337; S. 281–286).

⁷ Vgl. Paulinus Nr. 30 (26. 7. 59) S. 13, 15.

⁸ Pius XI., *Const. Ap. Divini Cultus* v. 20. 12. 1928: IX. *Non tamquam extranei vel muti spectatores*: AAS 21 (1929) 37.

⁹ Vgl. Bernhard OPFERMANN, *Art. Laudes Regiae*: LThK 6 (1961) 825 f. Das bewegte, durch Gleichheit und Verschiedenheit der Glieder reizvolle Gebilde hat rasch wieder das Herz des Volkes gefunden; der Trierer Anhang des „Gotteslob“ hat es 1975 unter dem Titel „Feierliche Bittrufe“ unter Nr. 863 aufgenommen: eines der lebhaft begrüßten neuen Elemente im Kirchengesang des Bistums.

¹⁰ Zum Thema Athanasius und Trier vgl. jetzt meine einschlägige Skizze in: Trier. Die Geschichte des Bistums. Die Anfänge, Straßburg 1994, 34 f.

¹¹ Das Papstschreiben ist in deutscher Übersetzung abgedruckt: Pilgerbüchlein 3 f.

¹² Johannes Wagner (* 1908) war damals Direktor des Liturgischen Instituts und Mitglied der Liturgischen Kommission der Wallfahrt. Er lebt als Emeritus in Trier.

gesehen hätten, im Sinne des angekündigten Konzils für das Anliegen der Wiedervereinigung zu beten, aufgegriffen war (und bis heute lebendig blieb):

„Jesus Christus, Heiland und Erlöser,
Erbarme dich über uns und über die ganze Welt.
Gedenke deiner Christenheit,
und führe zusammen, was getrennt ist.“

Nun endlich enthüllten Metropolit und Ortsbischof gemeinsam die Reliquie. Als erster Akt der Verehrung des im Kleide dargestellten Herrn folgte eine eigens für die Wallfahrt neukomponierte Fassung des Trishagion¹³, mit dem am Karfreitag die Improperien¹⁴ beginnen (Hágios athánatos), und zwar nicht nur griechisch und lateinisch, sondern griechisch, lateinisch *und* deutsch: Heiliger, unsterblicher Gott. Es war wohl das erste Mal, daß die uralte Zweisprachigkeit dieses Rufes durch die Muttersprache der Teilnehmer zur Dreisprachigkeit erweitert wurde: ganz im Sinne des denkwürdigen Wortes, das Papst Johannes VIII. 879 im Streit um die slawische Liturgiesprache im Brief an Swatopluk formuliert hat: „Der, der die drei Haupt-Sprachen schuf – gemeint sind die Sprachen auf der Kreuzesinschrift: Hebräisch¹⁵, Griechisch und Lateinisch –, hat auch die anderen (Sprachen) alle geschaffen zu seinem Lob und zu seiner Herrlichkeit.“¹⁶

Nun erklangen – immer noch in deutscher Sprache – die neugeschaffenen „Fürbitten für die Zeit der Wallfahrt zum Heiligen Rock“¹⁷. Auch sie waren für die Ausstellung eigens vertont worden und endeten mit dem von einem Solisten vorgetragenen deutschen Vaterunser und einer wohlgeformten deutschen Oratio: beides 1959 ein ausgesprochenes Neuheitserlebnis (abgesehen davon, daß muttersprachliche Fürbitten in der Messe zwar nicht unbekannt waren, aber als Ablösung des blockartigen Allgemeinen Gebets¹⁸ noch Neuheitswert hatten). Über dem Hinzutreten der Bischöfe, Priester und Ehrengäste zur ausgestellten Reliquie erklang ein letztes, diesmal unvertontes Element in der Muttersprache, das gleichfalls neugeschaffene „Große Pilgergebet“¹⁹. Nach jedem der von einem Vorbeter gesprochenen Absätze antwortete die riesige Gemeinde mit dem oben genannten „Kleinen Pilgergebet“: das lebenslang unvergeßlich bleibende große Rauschen hatte begonnen, mit dem ein bisher unbekanntes muttersprachliches

¹³ Abgedruckt: Pilgerbüchlein 18 unter den deutschen Gesängen zur Messe vom Heiligen Rock zum Kyrie. Vgl. Wallf. Unterr. 11: Hágios ho Theos, Paulinus Nr. 35 (30. 8. 59) S. 3.

¹⁴ Vgl. Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit. Herrenfeste in Woche und Jahr, Regensburg 1983, 111 (Gottesdienst der Kirche. Hdb. der Liturgiewissenschaft 5).

¹⁵ Das Hebräische fehlt hier, aber es war ja im Amen und im Alleluja seit eh und je allgegenwärtig.

¹⁶ Vgl. den Anm. 4 zitierten Beitrag über das Deutsche Hochamt: LJ 3 (1953) 53.

¹⁷ Pilgerbüchlein 6 f.

¹⁸ Vgl. Adolf ADAM – Rupert BERGER, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg 1980, 16.

¹⁹ Pilgerbüchlein 8.

Gebet nun durch neun Wochen die Hallen des ältesten Domes Deutschlands erfüllen sollte. Selbstverständlich erklangen Epistel und Evangelium nacheinander lateinisch und deutsch.

Es war ein Glücksfall, daß ein einziger hochbegabter Kirchenkomponist, Dr. Hans Sabel (* 1912), Musikprofessor an der Pädagogischen Hochschule in Trier, aus einem von der Gregorianik inspirierten Geist die sämtlich genannten Neuvertonungen (Hagiós Athánatos, Große Fürbitten, Proprium der Messe vom Heiligen Rock) geschaffen hatte. Sein Meisterstück aber hatte er in seinem „Alleluja vom Heiligen Rock“²⁰ der Wallfahrt geschenkt, das – von Bläsern machtvoll begleitet – an der Spitze der ganzen Eröffnungsfeier im Rahmen der festlichen Entrada und dann wieder an der Spitze der Meßfeier und zwischen den Lesungen erklang. Man kann dieser einprägsamen, herben und kraftvollen Melodie, die von der Stätte der großen Gottesdienste unter freiem Himmel auf dem Pontifikalplatz hinter der Basilika an diesen hellen Sommertagen des Jahres 1959 Morgen für Morgen aus dem Herzen der Stadt herüberklang, kein höheres Lob spenden, als wenn man erzählt, daß die Bäckerjungen sie schließlich auf den Trierer Straßen gesummt und gepfiffen haben²¹. Man konnte damals noch nicht ahnen, welchen Dienst dieses neuvertonte kraftvolle Alleluja über den besonderen Anlaß der Wallfahrt hinaus in seiner Behaltsamkeit und jugendlichen Freudigkeit der vom Konzil wiederbelebten österlichen Atmosphäre der Eucharistiefeier leisten sollte. Hier war das, was die Liturgiekonstitution mit den gelehrten Worten vom „Pascha-Mysterium“ meinte, in eine jedem verständliche, herzbewegende Ton-sprache übersetzt.

Der Eröffnungsgottesdienst der Wallfahrt am 17. Juli 1959 ist hier so ausführlich geschildert worden, nicht weil er das Mißfallen des höchstrangigen anwesenden Kirchenvertreters erregt hat, sondern weil er ein Bild von dem gibt, was die „Gottesdienste von Trier“²² in diesen neun Wochen gewesen sind: lateinische Liturgie mit endlich richtiger Rollenverteilung und mit Offenheit für die Muttersprache, soweit die geltenden liturgischen Gesetze sie zuließen.

Wenn der Kardinal aus der für ihn ungewohnten und befremdenden Gestaltung dieses Eröffnungsamtes so etwas wie eine Absicht heraushörte, so hatte er übrigens damit nicht unrecht. Nur war es nicht die nationalistische Absicht, die er vermutet hatte und die allen Beteiligten fernlag; die Wallfahrt wurde ja geradezu eine Demonstration französisch-deutscher Gemeinsamkeit²³. Wenn wir bei den Über-

²⁰ Pilgerbüchlein 17 f. Es lebt im Trierer Anhang des „Gotteslob“ unter Nr. 825 als das „Trierer Halleluja“ fort (nach der ökumenischen Einigung über die Schreibweise „Halleluja“ statt „Alleluia“) und ist als Erbe der Ausstellung von 1959 ein nicht mehr zu entbehrendes Element der Gottesdienstgestaltung im Bistum geblieben.

²¹ So wie im 4. Jh. nach dem Zeugnis von Hieronymus der Bauer hinter dem Pflug Alleluja sang; vgl. Hieronymus Engberding, Art. Alleluia: RAC 1 (1950) 298.

²² Vgl. Wallf. Unterr. 10: Die Gottesdienste von Trier: Paulinus Nr. 33 (16. 8. 59) S. 3.

²³ Vgl. Wallf. Unterr. 8: Hunderttausend Franzosen: Paulinus Nr. 32 (9. 8. 59) S. 3.

legungen, wie man bei der Wallfahrt Gottesdienst feiern sollte, eine Absicht hatten, so konnte sie nur diese sein: nach Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 25. 1. 1959 Bischöfen und Gläubigen jenseits aller Theorie leibhaftig vor Augen zu führen, wie auf Grund der wiedergewonnenen Einsichten über die Messe und auf Grund von Gewährungen und Zugeständnissen von Rom eine Eucharistiefeyer mit einer Großgemeinde aussehen könnte – ohne Verletzung der geltenden Rubriken (über deren Reformbedürftigkeit man sich im klaren war).^{23a}

Im Sommer 1959 wußte man allerdings noch nicht (und wagte auch noch nicht zu hoffen), daß das angekündigte Konzil den Fragen der Liturgie eine in der Konzilsgeschichte unerhörte Aufmerksamkeit schenken, ja daß nicht etwa nur ein Dekret, sondern eine Konstitution (die höchstrangige Äußerung eines Konzils) der Liturgie gewidmet sein würde, dazu als erste Frucht des Konzils²⁴.

Die Bedingungen für den intendierten liturgischen Anschauungsunterricht anläßlich der Wallfahrt waren ungewöhnlich günstig. An der Spitze der Verantwortlichen stand ein Bischof, der zwar vom Fach her aus der Welt des Kirchenrechts kam, aber die Bedeutung des liturgischen Neuaufbruchs in der Kirche durchaus spürte: Matthias Wehr (1951–1966); spontan hatte er sich 1956 mit seinem damaligen Weihbischof Bernhard Stein zur Teilnahme am Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß in Assisi aufgemacht²⁵. Er hatte neben sich den selbst schon von der Liturgischen Bewegung geprägten Weihbischof Bernhard Stein (1944–1967), den späteren Nachfolger von Matthias Wehr als Bischof von Trier (1967–1980), und einen durch und durch seelsorglich denkenden Generalvikar: Peter Weins (1957–1964). Der von beiden aus dem Domkapitel bestellte Wallfahrtsleiter Josef Paulus (1908–1985) war in Sozialethik spezialisiert; von 1954 bis 1957 hatte er das Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken geleitet, aber er war dem liturgischen Aufbruch in der Kirche gegenüber durchaus positiv eingestellt²⁶. So kam es, daß keine Kosten gescheut wurden, um einen idealen äußeren Rahmen für die großen Pontifikalgottesdienste unter freiem Himmel, aber auch für alle anderen Gottesdienste in den Stationskirchen und nicht zuletzt für die Wallfahrtsprozessionen zu schaffen.

^{23a} Am besten hat diese Intention der Liturgiekommission der Wallfahrt umschrieben der damalige Weihbischof (1969–1980 Bischof) Bernhard Stein in seinem großen Artikel: Heilig-Rock-Wallfahrt und Eucharistiefeyer. Rückblick und Ausblick: Wallfahrtsblatt 11 (25. 9. 59) 6 f.

²⁴ Die Errichtung der einzelnen Konzilskommissionen wurde erst am 5. 1. 1960 bekanntgegeben: LThK: Das Vatikanische Konzil 1 (1966) 12.

²⁵ Zu diesem Kongreß vgl. jetzt Siegfried SCHMITT, Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution, Trier 1992, 229–240 (IThSt 53).

²⁶ Vgl. seinen Beitrag: Josef PAULUS, Soziale Arbeit und liturgische Arbeit: LJ 6 (1956) 84–86. Über das Zusammenspiel der genannten Personen – untereinander und mit den Mitgliedern der Liturgischen Kommission – urteilt ebenso positiv in seinem ausgezeichneten Rückblick auf die Ausstellung 1959 Franz Irschner, Das Fazit von Trier 1959. Die Ausstrahlung der Wallfahrt zum Heiligen Rock: Rheinischer Merkur Nr. 39 vom 25. 9. 1959, S. 4 (ganzseitiger Artikel).

Zum idealen Rahmen der Großgottesdienste ist die Bereitstellung und Ausgestaltung des bereits genannten sog. Pontifikalplatzes hinter der römischen Basilika zu rechnen, für den der Trierer Architekt Professor Dipl.-Ing. Fritz Thoma verantwortlich zeichnete, mit einem 20 m hohen Altarzelt in der Mitte (Radius 15 m), umgeben von ansteigenden Tribünen, die 14 000 Menschen faßten, wobei von jedem Platz aus der Altar zu sehen war²⁷. Für die Kommunionsspendung hatte man (endlich) schüsselartige Patenen (statt der üblichen Ziborien) bereitgestellt²⁸; die Zelebranten und die Ministri trugen prachtvoll leuchtende neue gotische Gewänder in roter Farbe, die aus der Werkstatt der unlängst verstorbenen Schweizer Paramentikerin Sr. A. Flüeler in Stans stammten²⁹.

Von der Theologischen Fakultät Trier sah sich Johannes Wagner in der Liturgischen Kommission für die Wallfahrt durch zwei Professoren unterstützt, beide Priester des Bistums Trier: durch den Katechetiker Adolf Knauber (1909–1978)³⁰, einen zutiefst musischen und musikalischen Mann, der liturgische Kompetenz mit dem Geschick eines idealen „Kommentators“ (wie man damals noch sagte) verband, und durch den Verfasser dieses Artikels, den Inhaber der neuerrichteten Professur für Liturgiewissenschaft (1952), der sich als Schüler Jos. A. Jungmanns (1889–1975) den Zielen der Liturgischen Bewegung verpflichtet fühlte.

Unter meinen journalistischen Beiträgen zur Wallfahrt³¹ ist vielleicht für einen Jungmann-Schüler der liturgiehistorische³² besonders charakteristisch, der die Frage stellt, warum eigentlich das Alleluja einen solchen Vorklang bei der Wallfahrt zu einer Passionsreliquie habe; ob man hier nicht besser „O Haupt voll Blut und

²⁷ Vgl. das Gespräch mit Prof. Dipl.-Ing. Fritz Thoma, Trier, im Wallfahrtsblatt Nr. 7 vom 30. 8. 1959, S. 6.

²⁸ Auf einer Sitzung der Liturgischen Kommission der Wallfahrtsleitung am 7. 6. 1959 empfahl Prof. SCHNITZLER/Köln die Kommunionsschalen der Kölner und Berliner Katholikentage, die in den Vereinigten Leichtmetallwerken von Bonn-Neuß bzw. in deren Lehrwerkstätten zu günstigem Preis nach Entwürfen des Kölner Dombaumeisters Weyres hergestellt worden seien: BA Trier 388, 101.2. Vgl. u. die lobende Erwähnung der Kommunion-Schalen im Bericht von Clifford HOWELL.

²⁹ In einer Aufzeichnung vom 13. 7. 1959 im BA Trier 388, 75 ist von einem roten Pontifikalornat mit 50 Dalmatiken aus einer Paramenten-Werkstatt in Stans/Schweiz im Wert von ca. 40 000 DM die Rede, den man erwerben wolle. Vgl. Wallf. Unterr. 6: Messen in Rot: Paulinus Nr. 29 (11. 7. 59).

³⁰ Zu seinem Lebenslauf vgl. Handbuch des Bistums Trier III (Trier ²²1991) 594. Einen zur Zeit der Wallfahrt an ihn ergangenen Ruf auf den Mainzer Lehrstuhl für Katechetik hat er abgelehnt; den nach Freiburg 1961 hat er angenommen, ist dort 1962 auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft übergegangen, wurde 1975 emeritiert und ist 1978 in Freiburg gestorben.

³¹ Vgl. vor allem die 14teilige Artikelreihe im Bistumsblatt Paulinus: Wallf. Unterr. (A. 1).

³² Wallf. Unterr. 13: Warum ausgerechnet Alleluja?: Paulinus Nr. 37 (13. 9. 59) S. 3.

Wunden“ singen ließe³³. Hier war auf die jahrhundertealte Tradition der Kirche hinzuweisen, nach der man die Reliquien, die mit dem Leiden Christi in Verbindung stehen, die sog. Waffen Christi³⁴, auch die Dornenkrone und die Heilige Lanze, nicht mehr im Karfreitags-, sondern im Osterlicht sieht. Deshalb wird der Gedenktag des Heiligen Rockes nicht etwa in der Passionszeit, sondern in der Osterzeit (damals noch am Mittwoch der 3. Osterwoche) gefeiert, seit der nachkonziliaren Kalenderreform wieder am alten Termin, am sog. Speer-Freitag, dem ersten freien Freitag nach der achttägigen Osterfeier, an dem man in Nürnberg die Reichskleinodien, unter ihnen die Heilige Lanze, verehrte³⁵. So gesehen wurden die Gottesdienste von Trier mit dem Leitmotiv des Alleluja vom Heiligen Rock zu einer Einübung in die so lange vergessene Österlichkeit der Eucharistiefeyer.

Der Bezug der Wallfahrtsgottesdienste zum Konzil sollte sich übrigens noch während der Wallfahrt beachtlich verstärken. Es zeigte sich, daß ein lange geplantes Internationales Studienreffen mit dem Thema „Mission und Liturgie“ in Nijmegen/Uden nach vielem Hin und Her nun doch noch während der Zeit der Trierer Ausstellung, und zwar in der Woche vom 12. bis 19. September, gehalten werden sollte³⁶. Nach Ansicht des Liturgischen Instituts „mußten im Vorfeld des kommenden Konzils“ (das die Nijmegen-Gespräche vorbereiten helfen sollten) „Muster-Gottesdienste als Demonstration praktischer Anwendung liturgischer Reformbemühungen einen starken Eindruck auf die Teilnehmer und die Verantwortlichen ausüben. Diese Überlegung gewann an Bedeutung, wenn man sich (in Trier) um bischöfliche Wallfahrer bemühte, die anschließend an dem Studientreffen in Nijmegen teilnehmen sollten“.³⁷ Wir kennen den Umfang, in dem das geschehen ist³⁸.

Kardinal Gracias von Bombay hat in seiner Ansprache, die er am 11. 9. 1959 im Anschluß an das von ihm zelebrierte Amt auf dem Pontifikalplatz an die Versammelten richtete, ausdrücklich gesagt, er sei auf dem Wege zu einer wichtigen missionsliturgischen Tagung, und er sei dankbar für den liturgischen Anschauungsunterricht, den er hier in Trier erhalte. Eigentlich könne er sich keine bessere Vorbereitung für die Verhandlungen über den Gottesdienst in den Missionen, seine

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. Ekkart SAUSER, Art. Waffen Christi: LThK 10 (Freiburg 1965) 907 f.

³⁵ Dieser Freitag war im Spätmittelalter der Tag der großen Wallfahrt zu den Reichskleinodien in Nürnberg, zu denen die Heilige Lanze (= Speer) gehörte. Der Heilige Rock hat zwar nie zu den Reichskleinodien gehört, hatte aber lange mit ihnen den österlichen Gedenktag gemeinsam, den er im Trierer Proprium bei der jüngsten Liturgiereform zurückerhalten hat.

³⁶ Vgl. S. SCHMITT (s. Anm. 25) 267–295. Örtlicher Veranstalter war das Interdiocesaan Liturgisch Secretariaat Nijmegen unter P. Lucas Brinkhoff OFM, das eng mit dem Institute of Mission Apologetics in Manila unter P. Johannes Hofinger SJ. zusammenarbeitete.

³⁷ Ebd. 270; ausdrücklich noch einmal zum Zusammenhang mit der Trierer Wallfahrt 288 f.

³⁸ Vgl. die Liste der Teilnehmer, die über Trier nach Nijmegen kamen, bei SCHMITT, A. 1388.

Fragen und seine Zukunft denken. „Die Art, wie hier das heilige Geheimnis von den Gläubigen begangen wird, die Art, wie die Gläubigen mittun und mitsingen und Antwort geben, wie sie mit ganzem Herzen dabei sind: das wird mir unvergeßlich bleiben, das nehme ich mit in diese Arbeitstagung in Nijmegen“.³⁹

Welchen Eindruck haben die Pilger, unter ihnen 75 zukünftige Konzilsväter, von den geschilderten Gottesdiensten mitgenommen? Das kann nur an Beispielen dargetan werden. Wir greifen das Zeugnis eines ausländischen Freundes des Liturgischen Instituts heraus – auch er ein Pilger zum Heiligen Rock – der am Ende der Wallfahrt auf unsere Bitte hin für das Bistumsblatt eine Zusammenfassung seiner Eindrücke verfaßte: der englische Jesuit Clifford Howell (1902–1981)⁴⁰. Wer ihn kannte, weiß, daß von diesem aufrechten Mann keine Gefälligkeits-Besprechung zugunsten seiner Trierer Freunde zu erwarten war, sondern das abgewogene Urteil eines in Großgottesdiensten in aller Welt (zuletzt in Australien) erfahrenen, geschickten und beliebten Predigers in Sachen Gottesdienst. Unter der Überschrift „Eine Stimme aus England“ ist sein Rückblick auf die Gottesdienste der Trierer Ausstellung im Bistumsblatt⁴¹ in deutscher Übersetzung⁴² erschienen. Zunächst zeigt sich der Berichterstatter verwundert, daß ihm von den charakteristischen Fehlern, die ihm anderwärts bei Großgottesdiensten aufgefallen sind, beim Pontifikalamt der Trierer Wallfahrt keiner begegnet ist. Er schreibt dann:

„In Trier wurde keiner dieser hundert möglichen Fehler begangen. Das ganze Pontifikalamt war eine wunderbar geschlossene Gottesdienstfeier. Es wirkte echt, pastoral wirksam und erstaunlich schön. Nie in meinem Leben habe ich etwas so Vollkommenes erlebt, sowohl was das Gesamte, als auch die Teile angeht. Zu dieser Fehlerlosigkeit des Gesamtbildes trugen viele verschiedene Künste in entsprechendem Verhältnis und gegenseitiger Unterordnung bei. Die schlichte, praktische Kunst der Tribünenbauer zum Beispiel hatte ein Auditorium zustande gebracht, in dem eine große Menge alles sehen konnte und doch verhältnismäßig bequem saß. Die Kunst der Zeltmacher hatte den Altar und den Bischofsthron so gestaltet, daß sie richtig „saßen“ und zugleich schön waren. Die höchste technische Kunst der Schallverstärkung gab allen die Möglichkeit, genügend klar und deutlich zu hören. Die Paramentik hatte liturgische Gewänder von solcher Würde, Einfachheit und gutem Geschmack geliefert, daß sie eine dauernde Freude für das Auge waren. Die Kunst der Musik schließlich, in bester Form eingesetzt, sicherte entsprechende Freude für das Ohr. All diese Künste – zusammen mit denen, die ich hier nicht erwähnen kann – erreichten eine Großartigkeit von ungewöhnlichem Ausmaß. Es ist tatsächlich schwer vorzustellen, welcher Beitrag hätte verbessert werden können.“

³⁹ Vgl. Paulinus Nr. 38 (20. 9. 59) S. 4. – Die missionsliturgischen Überlegungen von Nijmegen-Uden wurden ein Jahr nach der Trierer Ausstellung in breiterem Rahmen fortgesetzt auf der Internationalen Studienwoche über Missionskatechese in Eichstätt-München (vgl. Schmitt 295–305). Präsident war auch hier der von den Gottesdiensten der Trierer Ausstellung so begeisterte indische Kardinal Gracias (SCHMITT 298).

⁴⁰ Eine kurze Charakteristik und einige Proben aus seinen Äußerungen zur Liturgie bietet Kathleen Hughes RSCJ, *How firm a foundation. Voices of the early Liturgical Movement*, Chicago 1990, 143–145.

⁴¹ Paulinus 86 (1960), Nr. 1 (31. 1. 60), S. 11.

⁴² Sie wurde damals vom Verf. besorgt.

Dann notiert unser Berichterstatter „einen kleinen wunderbaren Zug“ dieser Trierer Feiern, daß man den Gläubigen die heilige Speise nicht mehr aus Bechern, sondern aus wohlgeformten Schalen gereicht hat. Dann fährt er fort:

„Schließlich ist noch ein letzter Punkt, den ich nicht übergehen darf: die richtige Weise, in der die Musik bei diesen Meßfeiern eingesetzt war. Mehrstimmiger Vortrag der Volksgesänge bei der Messe ist liturgisch unerwünscht, wenn er musikalisch auch noch so gelungen sein mag. Dennoch wäre es schade und eine Verarmung der Liturgie, wenn man beim Gottesdienst die entwickelteren Formen musikalischer Kunst und das größere Geschick ausgebildeter Chöre nicht einsetzen könnte. In Trier war der richtige Weg gefunden und in der anregendsten Weise begangen. Dem Chor war reichliche Möglichkeit gegeben, wahrhaft schöne Musik vorzutragen; Musik mit all den Reichtümern der Mehrstimmigkeit und des Kontrapunktes. Dennoch hatte man dem Volk keine Note von den Gesängen genommen, die von Rechts wegen ihm zugehören. Das wurde dadurch erreicht, daß man die Fülle musikalischer Mittel in den Teilen der Messe einsetzte, die tatsächlich dem Chor gehören, zum Beispiel dem Introitus, dem Graduale, dem Offertorium und der Communio. Trier hatte einen hochbegabten und einfallsreichen Komponisten gefunden, der lange über den heiligen Texten nachgesonnen haben muß, die er in Musik gesetzt hat. Das Ergebnis war nicht nur große Kunst, sondern einzigartig gehobenes Gebet, echte Meditationen über die Schriftstellen zum Heiligen Rock, die die Herzen aller Zuhörer bewegten. Die Melodien waren ein kostbarer und wertvoller Schmuck der Messe und der Kontrast, der sich zu den schmucklosen einstimmigen Gesängen des Volkes ergab, war höchst eindrucksvoll. Ich habe niemals in meinem Leben eine so vollkommene Lösung der musikalischen Fragen des Gemeinschaftsgottesdienstes erlebt.

So war das Pontifikalamt in Trier eine staunenswerte Leistung in jeder Hinsicht. Der Rahmen, die Form, der Zubehör, die Musik, die Zeremonien, die Ordnung, die Maße ließen nichts zu wünschen übrig und niemand, der teilnahm, konnte zweifeln, daß all dieses vollkommene Außenwesen echter Ausdruck eines inneren Gottesdienstes war: Ausdruck des Preises und der Bitte, der Danksagung und der Anbetung, die aus innerstem Herzen zum Thron des dreieinigen Gottes aufstiegen.“

Sollte jemand die vorstehende Äußerung als den typischen „Hymnus“ eines Spezialisten beurteilen wollen, muß er sich von einem „Zeitzeugen“ belehren lassen, daß das Urteil der „kleinen Leute“, der schlichten Pilger, auf den gleichen Ton abgestimmt war. Glücklicherweise habe ich das damals unter dem unmittelbaren Eindruck der Reaktion zitierbar niedergelegt⁴³.

Unsere Ausführungen haben nicht den Ehrgeiz zu behaupten, die Heilig-Rock-Ausstellung habe dem liturgischen Anliegen des Konzils nachweisbaren Stimmenzuwachs gebracht. Das weithin leuchtende Signal dieser so außergewöhnlich beeindruckenden „Gottesdienste von Trier“ hat dennoch in seiner Weise zu

⁴³ Vgl. Wallf. Unterr. 10: Die Gottesdienste von Trier: Paulinus Nr. 34 (23. 8. 59) S. 3 und meinen Rückblick auf die Wallfahrtsgottesdienste: Paulinus 59 (1960) Nr. 1: „Das ist ja das Reich Gottes“ (Ausspruch, mit dem eine einfache lothringische Frau am 13. 9. 1959 ihr Gottesdiensterlebnis auf dem Pontificalplatz zusammengefaßt hat)

der erstaunlichen Sympathie⁴⁴ beigetragen, mit der die Novizen im Amt des Konzilsvaters, wie die Bischöfe in dieser ersten Phase sich gerne bezeichneten, dem weitgespannten Anliegen der Konzilskonstitution begegnet sind.

Ich habe diesen Artikel mit einem kölnischen Bonmot begonnen, dem ich nicht zustimmen konnte. Ich schließe ihn mit dem sympathischen, gleichfalls kölnischen Bonmot zum Thema Heilig-Rock-Wallfahrt und Konzil, das über diesem Artikel steht. Es stammt aus der Feder eines liebenswürdigen Freundes und damaligen Kollegen am Kölner Priesterseminar, Theodor Schnitzler (1910–1982). Bei einer Sitzung der Liturgischen Kommission der Wallfahrtsleitung, an der er als Gast teilnahm, hat er berichtet, daß er für die neue Essener Kirchenzeitung „Ruhrwort“ einen Leitartikel geschrieben habe mit dem Titel: „Das Konzil beginnt in Trier“⁴⁵. Wenn man ihn liest⁴⁶, erkennt man rasch, daß hier zunächst nicht die gottesdienstliche Gestaltung der Wallfahrt gemeint ist, sondern ein einzelnes Element dieser Gottesdienste: das von Papst Johannes XXIII. angestoßene Gebet um die Wiedervereinigung, vor allem im tausendstimmigen Widerhall des oben behandelten „Kleinen Pilgergebets“.

Es hat tatsächlich einen tiefen Sinn zu sagen, daß dieses erste Aufklingen des Ökumenismus-Gedankens („avant la lettre“, sagen die Franzosen) im öffentlichen Gebet von Hunderttausenden gläubiger Katholiken ein bedeutsamer Anfang des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen ist. Die Defaitisten, die hier einzuwenden pflegen, nach 35 Jahren sehe man doch, daß die Wiedervereinigung trotz allen Redens und Betens „keinen Millimeter“ weitergekommen sei, sollten zwei erstaunliche Tatsachen zur Kenntnis nehmen. Im Rückblick auf die Ausstellung von 1959 hat es einen völlig positiven, verständnisvollen Bericht des späteren Jenaer evangelischen Ordinarius für Systematische Theologie, Norbert Müller⁴⁷, gegeben, und im Vorfeld der angekündigten Ausstellung von 1996 ist erstmals ein Ökumenisches Symposium mit der Evangelischen Kirche im Rheinland geplant: ein unerhörter Schritt nach vorn für den, der weiß, wie sehr alle bisherigen Heilig-Rock-Wallfahrten im Zeichen erhöhter konfessioneller Spannung gestanden haben.⁴⁸

⁴⁴ Aus Privatgesprächen weiß ich, daß ein Mann von der Urteilskraft Kardinal Döpfner auf die überraschende Nachricht hin, daß man die Konzilsverhandlungen mit dem Liturgie-Schema beginnen wolle, ein „Schlachtfest“ vorausgesagt hatte.

⁴⁵ BA Trier 388, 101/2.

⁴⁶ Ruhrwort Nr. 11 vom 13. 6. 1959 (frdl. besorgt von der Redaktion der Essener Kirchenzeitung). Das Motiv ist dann auch in Trier im gleichen Sinne aufgegriffen worden; vgl. den ganzseitigen Artikel von Alois FUNK: Das Konzil beginnt in Trier: Paulinus Nr. 29 (19. 7. 59), S. 4.

⁴⁷ Norbert MÜLLER, Der ungeteilte Rock. Rückblick auf Trier 1959: Una Sancta 15 (1960) 139–144. Zur Bio- und Bibliographie des inzwischen emeritierten Professors vgl. TLZ 115 (1990) 474–476.

⁴⁸ Frdl. Mitteilung von H. Dr. Siegfried Schmitt, Ökumenereferent des Bistums Trier.

Der damalige Trierer (später Münchener) Germanistik-Professor Wolfgang Frühwald (inzwischen Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft) hat am 31. 5. 1974 in einem viel beachteten Trierer Vortrag über den Heiligen Rock in der deutschen Literaturgeschichte⁴⁹ auf das eigenartige Faktum hingewiesen, daß die Heilig-Rock-Ausstellungen der Vergangenheit immer eine Zeitenwende markiert hätten. Er habe das Gefühl, daß das auch für die Ausstellung des Jahres 1959 gelte; Berufenere sollten das darstellen.

Der vorliegende Beitrag dürfte gezeigt haben, daß die Zeitenwende, von der die Ausstellung 1959 markiert war, „Zweites Vatikanisches Konzil“ heißt. Die „Gottesdienste von Trier“ sind ein „Vorklang“ der Gottesdienste gewesen, die das Konzil bei Beginn und Schluß der Sitzungsperioden⁵⁰ gehalten, und die es in der Folge möglich gemacht hat (wobei der „Klang“ auf die Dauer unerwartet und erfreulich weit über den Trierer „Vorklang“ hinausgegangen ist). Das Gebet für ein anderes großes Anliegen des Konzils, die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit, hat bei dieser Trierer Wallfahrt 1959 erstmals eine weithin hörbare gottesdienstliche Gestalt gewonnen. In diesem doppelten Sinn ist das Bonmot, das Theodor Schnitzler am Anfang der Wallfahrt geprägt hat, überraschend wahr geworden. In den Groß-Gottesdiensten der Trierer Wallfahrt 1959 und in ihren Gebeten für die Wiedervereinigung ist erstmals etwas von dem aufgeklungen, was für uns, die wir dann die große Kirchenversammlung der 60er Jahre miterleben durften, im Wort „Konzil“ mitschwingt. In diesem Sinne hatte – wenn man es recht versteht – in Trier bereits 1959 das Konzil begonnen.

⁴⁹ Er dürfte ungedruckt geblieben sein, jedenfalls erwähnt der Verf. ihn nicht in einem 14 Jahre später erschienenen wissenschaftlichen Beitrag zur Geschichte der Heilig-Rock-Wallfahrt: Wolfgang FRÜHWALD, Die Wallfahrt nach Trier. Zur historischen Einordnung einer Streitschrift von Josef Görres, in: Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier 1473–1973, Trier 1973, 366–382. Ich zitiere aus der Erinnerung des Teilnehmers.

⁵⁰ Mit betonter Ausnahme des Eröffnungsgottesdienstes am 11. 10. 62. Eine vor allem vom spanischen Episkopat getragene energische Eingabe der Konzilsväter gegen Ende der ersten Sitzungsperiode hat schlagartig ein Einschwenken auf die gesunde (in Trier eingehaltene) Linie bewirkt; vgl. Yves M. J. Congar, Vatican II. Le Concile au jour le jour, Paris 1962, 24 f. 27 Anm. 1.

Wallfahrt an der Schwelle des dritten christlichen Jahrtausends

Zum dritten Male werde ich die Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt erleben. Erstmals nahm ich im Jahre 1933 als Schüler teil. Damals offenbarte sich eine lebendige katholische Kirchlichkeit, die sich um Jesus Christus als den „König auch unserer Zeit“ scharte. Die Pilger waren sich bewußt, daß die Kirche trotz Konkordat und brauner Ordner auf dem Domfreihof eine scharfe Auseinandersetzung mit dem totalitären Staat zu erwarten hatte. Nicht wenige sahen die Gefahr eines christusfeindlichen „Neuheidentums“. Zum zweiten Male begleitete ich 1959 als Religionslehrer die jungen Leute der berufsbildenden Schulen Triers zur Verehrung der „Jesus-Reliquie“. Die Wallfahrt war damals im Bewußtsein der meisten Gläubigen eine Dankesfeier für die Überwindung der vielfältigen Katastrophen zwischen 1933 und 1945, Dank auch für die innere Bewährung der Kirchlichkeit gegenüber den christusfeindlichen Tendenzen im „Dritten Reich“. Die liturgische Erneuerung hatte sich kraftvoll entwickelt; neben dem Grundverständnis der Kirche als „mystischem Leib Christi“ wuchs in Lehre und Leben die Sicht vom „Volke Gottes“. Die Ankündigung des II. Vatikanischen Konzils brachte auch in das Wallfahrtsgeschehen, besonders in der liturgischen Gestaltung, eine merkliche Spannung, vielfach ein vorweggenommenes „Aggiornamento“. Für die angekündigte Wallfahrt von 1996 sehen wir nun doch vielfältig gewandelte Koordinaten im religiösen, kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Kräftespiel. Das Verständnis vom „Corpus Christi mysticum“ ist im Schwinden, das Gottesvolk ist vielfach enttäuscht von der zu geringen Mitwirkungsmöglichkeit; die Zahl der Priester sinkt; die gesellschaftlichen Einwirkungsmöglichkeiten der Kirche schmelzen dahin. Die Teilnahme und Mitarbeit im kirchlichen Leben ist vielfach bestimmt von einer allzu individualistischen, subjektivistischen, pluralistischen, oft fast sektiererischen Sicht der Selbstverwirklichung.

In dieser Situation stellt sich ganz allgemein die Frage nach dem Sinn von Wallfahrt an der Schwelle des 3. christlichen Jahrtausends; im besonderen werden die Pilgerfahrten zu den Reliquien allgemein, zu den „Jesus-Reliquien“ im besonderen, also auch zum Trierer „Heiligen Rock“ in Frage gestellt. Im Folgenden sollen darum Aspekte aufgewiesen werden, die zur pastoralpädagogischen Erhellung des Pilgerwesens beitragen könnten. Eine jüngste Beobachtung soll den Versuch einer Antwort einleiten.

I. Der reitende Pilger und das „Verlorene Ich“!

Im April dieses Jahres, 1994, erregte in vielen Regionen Deutschlands, so im Trierer Land, wo gerade die Heilig-Rock-Wallfahrt 1996 angekündigt worden war, eine ungewöhnliche Nachricht staunende Aufmerksamkeit: „Ein Däne mit seinem Isländer auf Pilgerreise“: Carsten Nordenhof aus Dänemark, 43 Jahre alt, war am 24. Januar aus seiner Heimat zu der „mittelalterlichen“ Wallfahrt nach Santiago de

Compostela in Nordspanien aufgebrochen. Der Reiter kam im traditionellen Pilgermantel und Hut, mit der anspruchslosen, asketischen Ausrüstung eines Menschen, der „keine bleibende Stätte“ sucht. Er ritt aus unserm Land weiter auf dem alten Jakobusweg durch Frankreich, über die Pyrenäen und durch Nordspanien. Viele Wegzeichen und Kirchen führten ihn dabei auf die Spuren von Karl dem Großen und von vielen Tausenden von Pilgern seit dem 9. Jhd. bis in unsere Gegenwart. Der reitende Pilger hat sein Ziel am Jakobustag (25. 7. 1994) erreicht.

Wer ihm auf seinem Ritt über einsame Feld- und Waldwege begegnete, wer sein Bild in der Zeitung sah, wurde unwillkürlich an den spanischen Ritter „Don Quichote“, an den „Ritter von der traurigen Gestalt“, an einen Illusionisten, eine Witz- und Spottgestalt des untergegangenen Rittertums, erinnert. Darum provozierte der Pilgerreiter die Frage: Wie kann man in dieser Zeit der Superaufklärung, der wissenschaftlichen, technischen, industriellen Weltbeherrschung, der Monderoberung und des immer noch wachsenden kulturellen und zivilisatorischen Fortschritts in die Gewohnheiten des abergläubischen, unaufgeklärten, dunklen Mittelalters zurückfallen? Nur noch „Unaufgeklärte“, „Zurückgebliebene“, „Hinterwälder“ und „magisch Verklemmte“ können solches unternehmen! Angesichts der umgewandelten Welt mit ihren Industrieanlagen, Großkliniken und Spitzentechnologien, im Blick auf eine „hominisierten“ Welt, die zur vollen Mündigkeit gelangt ist, gleichen die Pilger und Beter dem „Don Quichote“ von ehemals! Das ist der „magische Rest“ der „Armen im Geiste“, der Bodensatz einer in Mirakeln steckengebliebenen Volksfrömmigkeit, die Scham und Verlegenheit auslöst. Der Mensch von heute ist zum selbstgestaltenden Demiurgen geworden, zum Prometheus: „Hier sitz' ich, forme Menschen nach meinem Bilde, ein Geschlecht, das mir gleich sei, zu leiden, weinen, genießen und zu freuen sich, und dein nicht zu achten, wie ich!“¹

Sehr gründlich konnte der Pilgerreiter die „hominisierte“ Schöpfung erfahren: Die pfeilschnellen Flugzeuge über sich, die rasenden Lawinen der Autobahnen, die blinkenden ICE-Pfeile, die riesigen Fabrikanlagen, die energiespeienden Atommeiler. Kaum konnte er noch einen sanften und einsamen Reiterpfad finden. Die „divinisierte“ Naturwelt, die so leicht zum Beten eingeladen hatte, erschien auch ihm von den Technikern, Genetikern, Chemikern und Managern umgewandelt zu sein: Der Mensch hat das Sagen! Dennoch ritt unser dänischer Pilger unbeirrt weiter. Mit ihm sind Abertausende, Millionen von gläubigen Menschen, auf den alten und neuen Wallfahrtsstraßen zu Fuß, aber auch ganz modern mit Auto, Bahn, Schiff und Flugzeug betend unterwegs. Sie träumen nicht von einer mittelalterlichen Naturwelt, sondern bejahen die „hominisierte Prometheuswelt“, an der sie mitgestalten. Jedoch erkennen sie in der Tiefe ihres betenden Betrachtens die Mängel und Unvollkommenheiten, Begrenzungen und Endlichkeiten; sie überspielen nicht die millionenfachen Abhängigkeiten und Unsicherheiten; sie beob-

¹ J. W. VON GOETHE: Prometheus, in: K. O. CONRADY, das große deutsche Gedichtsbuch, 1993, 144

achten bei allem technischen Fortschritt und zivilisatorischen Wohlstand den vielfältigen Rückfall in geistige Primitivität bis in brutalste Unmenschlichkeit.

In dieser Relativierung und Demaskierung findet der Pilger aber auch viele ratende Begleiter. Wir wollen uns in diesen Überlegungen auf einen unbeirrbaren Beobachter unserer Fortschrittswelt verlassen. Ich denke an den Arzt und Dichter Gottfried Benn, und zwar in seinem Gedicht „Verlorenes Ich“. Wie Dante sich in der „Selva selvaggia“, im Gestrüpp und Gewirre seines Lebenspfades von Vergil führen ließ, so kann uns der erfahrene Arzt und beobachtende Denker motivierende Stichworte für die Wallfahrtswege mitgeben². Angesichts der Fortschritts-euphorie und Aufklärungsverzückung in der „Neuen schönen Welt“ (Huxley) bringt der Dichter Überlegungen, die dem reitenden Pilger und allen andern Wallfahrern auf ihren Wegen bedenkenswert und hilfreich wie Gebete sein könnten. So demaskiert der Dichter den scheinbar beherrschenden „Aufklärer und Prometheus“ als ein „Verlorenes Ich“, als „zersprengt von Stratosphären, Opfer des Jon, Gammastrahlenlamm, Teilchen und Feld!“

Hier also dämmert bei dem diagnostizierenden Arzt eine Einsicht, die für den verlachten, als mittelalterlich abgetanen Wallfahrer ein Grundelement der Daseinsorientierung darstellt: Es ist das Bewußtsein der vielfachen Abhängigkeiten und Unsicherheiten; „Teilchen und Feld“ ist er nur. Vom bedenkenden Zeitgenossen wird trotz oder gerade wegen der hochtechnisierten und vollkommen aufgeklärten Welt eine tiefe Daseinsangst und ein dunkler Zukunftspessimismus beschworen. Aus ähnlicher Erfahrung von Unsicherheit, Begrenztheit und Verlorenheit – „Teilchen und Feld“ – haben sich die Pilgerscharen der verschiedensten Weltreligionen, erst recht des biblischen Offenbarungsglaubens, auf den Weg gemacht. Sie suchten die jeweiligen Teufel und Dämonen ihrer eigenen Lebenserfahrung und der aktuellen Geschichtskrisen betend zu bannen. Der Dichter aber sieht noch weit bedrohender als der betende Pilger die schrecklichen „Unendlichkeitschimären, auf deinem grauen Stein von Notre Dame!“ Der ärgste „Tränentalpessimismus“ der Wallfahrer nach Mariazell, Kevelaer, Altötting, Guadalupe, Tschenstochau, Lourdes, Fatima und nach vielen Tausenden ähnlicher Orte erging sich nicht in so pessimistischer Zeitklage; die Pilger waren und sind noch immer zuversichtlicher; denn sie wissen bei aller Verlorenheit dennoch um die Nähe eines menschenliebenden, ja menschengewordenen Gottes, um die Begleitung von vielen Freunden und Wächtern, von Engeln und Heiligen. Sie wollen sich durch ihr Beten von den Gespenstern der Sinnlosigkeit und des Zukunftspessimismus befreien, die der unbestechlich diagnostizierende Dichter-Arzt so beschwört: „Die Tage gehn dir ohne Nacht und Morgen, die Jahre halten ohne Schnee und Frucht, bedrohend das Unendliche verborgen, die Welt als Flucht!“ Die Sinnlosigkeit des Daseins, die Fruchtlosigkeit der künstlichen – „ohne Nacht und Morgen“ – Fortschrittswelt treibt, wenn es keine andern Horizonte gibt, in die Verzweiflung: „Welt als Flucht!“ Dieser Flucht will sich der gläubige Mensch, vorab der Pilger, entziehen. Er nimmt darum den Pilgermantel und -stab, liegt, ja rutscht auf den Knien, sucht

² G. BENN, Verlorenes Ich, in o.a.O., 544. Vgl. B. FISCHER, Eucharistie im Gedicht unseres Jahrhunderts, in: Lit. Jahrb. 19 (1969), 194–204.

Kraft gegen die Flucht; er lernt auszuhalten beim „gezeißelten Heiland“ (Wies), beim gekreuzigten Herrn und Bruder, bei der „Schmerzensmutter“. Wer an den unzähligen Pilgerorten mit den Mühseligen und Beladenen je gebetet, mit ihnen je die „Kreuz“-Wege gegangen ist, der hat gespürt, daß nicht lebensmüde Kapitulation oder Wundersüchtelei die Wallfahrer antreibt, sondern ein ernstes Ringen um Überwindung von Blut, Schweiß und Tränen in der „Neuen schönen Welt“ (Huxley); aber die Pilger flüchten nicht!

Auch die Pilger klagen ähnlich wie der Dichter: „Wo endest du, wo lagerst du, wo breiten sich deine Sphären aus? Verlust? Gewinn? Ein Spiel von Bestien!“ Denn so erscheint das Dasein in den Katastrophen der Technik, im grausamen Spiel der Menschen um Besitz, Macht und Genuß. Wer aber je an dem „versammelten Elend“ einer Behindertenwallfahrt in Lourdes teilgenommen hat, weiß um den Strom von Zuversicht, Mut und sogar Freude, der von diesem und unzähligen andern Wallfahrtsorten ausgegangen ist und geht. Letztlich sucht der Beter nicht Mirakel, sondern die Fähigkeit durchzustehen. Denn die Gefahr, die der Dichter beim „Prometheus“ sieht, wird vom Pilger überwunden: „Ewigkeiten, an ihren Gittern fliehst du hin!“ Der Pilger will nicht vor den Ewigkeiten fliehen; denn die „Ewigkeiten“ sind ihm hilfreiche Begleiter. Er kapituliert auch nicht vor den Bestien der „hominisierten“ Welt: „Der Bestienblick, die Sterne als Kaldaunen, der Dschungel- und Schöpfungstod als Seins- und Schöpfungsgrund: Mensch, Völkerschächten, Katalaunen, hinab in den Bestienschlund!“ Der reitende Pilger, die Wallfahrer quer durch alle Kontinente, sind keine „Don Quichotes“, sondern „Drachentöter“, die angesichts der vom Dichter aufgezeigten „Katalaunen und Bestien“ durchzuhalten verstehen. In allen Krisenzeiten setzen sich deswegen die Scharen zu den kleinen und großen Wallfahrtsorten in Bewegung, auch heute. Selbst der nüchtern diagnostizierende Arzt kann feststellen, wie stark seelische und auch körperliche Heilung aus der Kraft des Glaubens dort erwacht und wächst.

Gewiß erinnern die Pilgerwege nach Santiago de Compostela die Wallfahrer an die bittere Wirklichkeit von „Völkerschächten, Katalaunen und Dschungel- und Schöpfungstod“ in unserer europäischen Geschichte; aber die Pilger aller Völker haben mitgeholfen, daß mehr Verständigung, Friedens- und Versöhnungswillen über den „Bestienschlund“ gewachsen ist. In Santiago de Compostela, in Lourdes und Fatima, in Tschestochow und Mariäzell, in Neukirchen zum Hl. Blut und Medjugorje/Kroatien, stärken die Pilger in irdischen und „mystischen“ Dimensionen das Friedenspotential der Welt. Wallfahrt kannte und kennt keine Grenzen, Wallfahrt schafft Verständnis, heilt die „Katalaunen“. Die betende Zuversicht der Pilger verengt die „Bestienschlünde“: „Zu dir rufen wir Evas verstoßene Kinder, zu dir flehen wir seufzend, wehklagend und weinend hier in diesem Tal der Tränen. Ach so wende denn, unsere Mittlerin, unsere Fürsprecherin, deine barmherzigen Augen uns zu und zeige uns Jesus, die ebenedeite Frucht deines Leibes!“

Mit dem diagnostizierenden Dichterarzt werden so die Pilger zu den „aufgeklärtesten“ Demaskierern jeder Zeit, zu den Propheten einer „mystischen“ Wirklichkeit, die sich nicht in Reagenzgläsern bestimmen läßt; aber in Wirklichkeit bestimmend ist. Die Wallfahrer wissen um die Begrenztheit von Welt und Mensch; in ihrem Beten und Betrachten wollen sie überwinden, was der Dichter

beklagt: „Die Welt zerdacht! Und Raum und Zeit und was die Menschheit wob und wog: Funktion nur von Unendlichkeiten: Die Mythe log!“ Nackt und perspektivlos steht letztlich der progressive, autokratische und technokratische, vermeintlich autonome Supermensch vor Gebilden seiner Selbsttäuschung: „Die Mythe log!“ In seiner Verlegenheit und Ratlosigkeit sucht er nach sinngebenden Horizonten: „Woher, wohin? Nicht Nacht, nicht Morgen! Kein Evoo, kein Requiem! Du möchtest dir ein Stichwort borgen, allein bei wem?“ Dieses Stichwort geben zu können, rechtfertigt die Mühen der der Wallfahrer und den Glanz der Pilgerstätten. Darum:

II. Wallfahrt als „Gottesgerücht“

Zu den Fragen, die an der Schwelle des dritten Jahrtausends in brennender Aktualität gestellt werden, gehört wohl an erster Stelle diese: „Woher, wohin?“ Aber wer gibt Antwort? Der Dichter selbst regt die mögliche Antwort an: „Ach, als sich alle einer Mitte neigten und auch die Denker nur den Gott gedacht, sie sich dem Hirten und dem Lamm verzweigten . . .!“ Also von den Menschen der Mitte, den Gottdenkern, den Lamm-Verzweigten wird „Aufklärung“ erhofft. Sie sollen das „Gottesgerücht“ vermitteln. Da hat uns P. M. Zulehner auf die Vision des Propheten Sacharja verwiesen³: „In jenen Tagen werden zehn Männer aus den Völkern aller Sprachen einen Mann aus Juda an seinem Gewand fassen, ihn festhalten und sagen: Wir wollen mit euch gehen; denn wir haben gehört: Gott ist mit euch“ (Sach 8, 23)! Das gilt gewiß für alle Menschen aus „Juda“, aus dem Gottesvolk; aber dieser Bitte werden die über alle Kontinente hinweg Wallfahrenden besonders entsprechen. Tatsächlich, in allen Epochen der Welt- und Kirchengeschichte sind die Pilger mit ihren Wallfahrtszentren „Gewandzipfel“ gewesen, an die sich die Menschen in ihrer vielfältigen Sehnsucht und Hilflosigkeit geklammert haben.

Die Missionierung im ersten christlichen Jahrtausend hatte ihre Herzmitte in den Pilgerklöstern. An den Wallfahrtsstätten erlebte das christliche Abendland die Blüte, aber auch immer wieder die Reform der mittelalterlicher Kirchlichkeit. Von den barocken Pilgerklöstern ging im 17.-18. Jh. die kraftvolle Erneuerung der Kirchlichkeit nach den Wirren der Reformation und den Schrecken des Dreißigjährigen Krieges aus. Diese Kraft ist heute noch lebendig erfahrbar in allen Wallfahrtsstätten, zerstreut über die ganze Welt. Dieses „Gottesgerücht“ vernehmen die Gläubigen, auch die Distanzierten, sehr wohl in Predigt und Liturgie dieser heiligen Orte; aber sie spüren das „Gottesgerücht“ auch mit allen ihren Sinnen in den architektonisch herausragenden, in der künstlerischen Ausführung reizvollen Pilgerkirchen, gewiß einmalig in Süddeutschland und Österreich. Es ist nicht leicht, sich dem Reiz, etwa der Wieskirche, oder von Birnau, Dießen, Weingarten, Ottobeuren, Vierzehnheiligen, Kremsmünster, Melk, Mariazell, um nur einige zu nennen, zu entziehen. Selbst den harten Vernichtungsschlag der Säkularisation zu Beginn des 19. Jh. haben die Wallfahrer und die Pilgermönche überwunden. Als

³ Vgl.: P. M. ZULEHNER, Das Gottesgerücht, Düsseldorf 1987, 33–45.

Beispiel sei Benediktbeuren aus Hunderten von ähnlichen Fällen herausgegriffen: In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, noch durch die Anregung von Bonifatius gegründet, gefördert von Karl dem Großen, wird das Kloster der Benediktiner zum Zentrum der Missionierung im umliegenden Alpenraum. Es entfaltet Wissenschaft und Kunst, entwickelt in einer unwirtlichen Region die Landwirtschaft; so wird es für die Pilger zu einer vielfältigen Bildungsstätte. Nach vorübergehender Schwäche kommt es zu Beginn des 2. Jahrtausends zu neuer Blüte, gewinnt nach dem Dreißigjährigen Kriege eine erhöhte Bedeutung als Pilgerzentrum, besitzt eine starke, künstlerische Ausstrahlung durch seine barockale Kirche und Klosteranlage. Dann macht die Säkularisation der wissenschaftlichen, kulturellen und seelsorgerlichen Blüte ein jähes Ende. Jedoch nach jahrzehntelanger Zweckentfremdung der klösterlichen Anlagen beginnen die Salesianer nach dem ersten Weltkrieg von neuem mit dem klösterlichen Leben, beleben wieder das Pilgerzentrum, schaffen neben einer theologischen Bildungsstätte auch eine Fachhochschule für Sozialpädagogik und ein Jugendpastoralinstitut. Die alte Pilgerstätte wird wieder zu einem lebendigen Ort des immerwährenden „Gottesgerüchts“⁴. Eine ähnliche Entwicklung läßt sich fast von allen Wallfahrtsorten aus den zwei Jahrtausenden christlicher Kirchlichkeit darstellen. An ihnen wurde die Sehnsucht des zeitkritischen Dichters, der für das „Verlorene Ich“ die Sinnmitte, den „Hirten und das Lamm“ suchte, durch die Liturgie in einzigartiger Weise erfüllt, nämlich: „Und alle rannen aus der einen Wunde, brachen das Brot, das jeglicher genoß. O ferne, zwingende erfüllte Stunde, die einst auch das verlorene Ich umschloß!“

Viele persönliche Bekenntnisse gibt es dafür, daß die verborgene Sehnsucht nach Verwurzelung im „Lamm und Hirten“ sich in „den zwingenden, erfüllten Stunden“ von Wallfahrt ereignet hat. Das gilt besonders für die Pilgertradition in den katholischen und orthodoxen Kirchen, wo die liturgische Gemeinschaft mit dem „Hirten und Lamm“, das „Brechen des Brotes“ immer als Höhepunkt gesucht und erfahren wurde. Eine herausragende Erfahrung findet sich in der russischen Pilgertradition: Neben der liturgischen Erfahrung mit den Mönchen ereignete sich die „zwingende, erfüllte Stunde“ oft im Gespräch mit den Starzen, den gottverwurzelten und -erfahrenen Pilgerberatern. Fast alle bedeutenden russischen Dichter bezeugen solche Pilgererfahrungen, die das „Verlorene Ich“ umschlossen, so Tolstoi, Dostojewski, Gogol, Lesskow u.v.a. Sie hatten auf ihren Lebenspilgerwegen bei den Starzen der Pilgerklöster Zuflucht und Rat gesucht. In den Jahren der religiösen Bedrängnis in der Sowjetunion kamen jährlich Hunderttausende nach Sagorsk in das Sergius-Dreifaltigkeits-Kloster; es wurde zu einer wahren Fluchtburg der Gläubigen. Das „Gottesgerücht“ in Liturgie und Brauchtum wurde so durch die Pilger im ganzen Land wach gehalten. In den über die weite Welt zerstreuten Pilgerstätten wird die Sehnsucht der Menschen nach einer „erfüllten Stunde“ lebendig erhalten, jetzt noch zeichenhaft; aber die Hoffnung auf letzte Erfüllung von Angesicht zu Angesicht bleibt eine treibende Kraft auf dem

⁴ Vgl. L. WEBER SDB, Zur Geschichte des Klosters Benediktbeuren, in: J. KIRMEIER, M. TREML und E. BROCKHOFF: Glanz und Ende der alten Klöster, 1991, 51–61.

Erdenwege. Dieses Verlangen ist das stärkste Motiv der Pilger, ob zum hl. Gral, zum Monserrat, zum Athos, zum Sinai/Horeb, aber auch nach Birnau und Sannarei: Letztlich sind alle Wallfahrtsstätten Zeichen und Unterpand der angezielten Vollendung im himmlischen Jerusalem.

Deswegen: Unser pilgernder, reitender Däne macht es richtig! Er wagt den Aufbruch aus der vermeintlichen Behaustheit, die in aller bürgerlichen Sicherheit doch nur ein zum Abbruch bestimmtes Zelt ist. Er bricht auf, um einen der heiligen Orte zu finden, an denen Gott in vielfältigen Zeichen seine wirkende Gegenwärtigkeit bezeugt hat. Was an Wunderlegenden von dort berichtet wird, ist nur ein schwacher Ausdruck für die geistigen Kräfte, die aus den Gebeten der Bedrängten, Leidenden, Ungetrösteten und Beladenen gewonnen wurden, so daß sie als Hoffende und Vertrauende heimkehren konnten.

III. Vom unheiligen Rasen zur „Heiligen Reise“

Ein junger Mensch aus der Jesus-People-Szene schreibt: „Ich war dreizehntausend Kilometer auf dem amerikanischen Kontinent herumgereist, kehrte dann wieder zurück auf den Times-Square in New York, noch obendrein zur Hauptverkehrszeit, so daß ich mit meinen Landstraßenaugen all den kompletten Wahnsinn und das phantastische Gewühl von New-York beobachten konnte, wie sich die Millionen und Abermillionen auf der Jagd nach Dollars drängen und stoßen, raffend, grabschend, reißend, seufzend, alles wie in einem verrückten Traum; es hat mich angeekelt.“⁵ Mit dieser Beobachtung trifft ein nachdenklicher Jugendlicher genau einen weiteren wunden Punkt unserer gegenwärtigen Zivilisation: Lärmende, rasende Rennerei von einem Ort zum andern, quer durch die Länder und Kontinente mit den Ps-starken Autos, mit den pfeilschnellen Intercitys oder den Transrapids, mit den Flugzeugen in Überschallgeschwindigkeit! Es scheint, als müßten die Menschen ständig in Bewegung sein, stressig unterwegs zu neuen Zielen: Die einen aus nicht zu sättigender Geschäftigkeit, immer ausspähend nach den besten Gewinnchancen; getrieben nach den exotischsten Märkten. Andere rasen und fliegen im politischen Managertum kreuz und quer durch alle Weltregionen, von einer Konferenz zur andern: Heute in Washington, morgen in Paris, London, Rom, Moskau oder Bonn. Die Regierungen der Völker sind kaum noch in ihren Hauptstädten anzutreffen; sie sind ständig auf Achse. Wieder andere halten es in ihrem „Lebensraum“ nicht mehr aus, rastlos sind sie unterwegs zur Party, zu den Sportstadien, zum sensationslüsternen Set-in oder Go-in. Um sich zu erholen, werfen sie sich mutig in den Streß und Stau der Schnellstraßen: Am Mittag ist Beginn des Urlaubs oder der Ferien, am späten Nachmittag schon melden alle Radiostationen Autobahnstaus von zwanzig, dreißig, ja über hundert Kilometern. Es darf noch so oft aus den Lautsprechern aller Medien gewarnt werden, die Neugier und Sehnsucht nach fernen Ländern läßt sich auch vom chaotischen Massenandrang auf Straßen und Flugplätzen nicht bremsen. Eine totale Völker-

⁵ Vgl. A. THOME, *Moderne Problemliteratur im Religionsunterricht*, Düsseldorf 1974, 39.

wanderung ist im Gange. Die Menschen der technischen Zivilisation leben auf Rädern und Reisen; nicht wenige werden auf Rädern und Reisen geboren, viele enden dort. Schließlich aber gibt es auch Millionen auf den Straßen dieser Welt, nun nicht aus Luxus und Übermut, nicht aus bildungshungriger Neugier und aus träumerischer Sehnsucht nach Katmandu, nicht nach Erfahrung mit fremden Sitten und Kulturen, mit Hindutempeln und Buddhaklöstern, sondern aus der bitteren Notwendigkeit, das nackte Leben zu retten, einen gesicherten Platz der Menschenwürde zu finden. Wir erlebten in diesem Jahrhundert die grausamsten Vertreibungen und Umsiedlungen, sowohl nach dem Ersten wie nach dem Zweiten Weltkrieg. Erschreckend, chaotisch und katastrophal bricht im letzten Jahrzehnt dieses Jahrtausends eine ungeahnte Massenflucht bedrängter Menschen aus: Elendsströme aus vielen Regionen Afrikas, aber auch aus dem ehemaligen Jugoslawien, aus Lateinamerika und Ostasien. Wie Viehherden werden Hunderttausende herumgejagt: Obdachlos, hungrig, verschmutzt, verängstigt, hilfeschend, ohne Hoffnung und Ziel. Die Straßenränder sind markiert von toten, meist brutal ermordeten Menschen jeglichen Alters, nicht nur in Ruanda.

Im Blick auf diese Menschenströme fragt ein junger Zeitgenosse: „Warum sind wir alle unterwegs, du im Auto hinter mir, vor mir und neben mir? Warum? Einmal, da wußte ich den Weg, da habe ich mich mit Freude ans Steuer gesetzt; begeistert fuhr ich los und die Freunde fuhren mit. Aber jetzt fragen wir uns ratlos: Weißt du den Weg noch? Parkverbot! Halteverbot! Hat es noch einen Sinn weiterzufahren?“⁶ Wenn je in einer Epoche, so müßten wir am Ende dieses Jahrtausends, wir Straßen- und Reisemensen, wir Beobachter der schrecklichsten Austreibungs- und Fluchtkatastrophen der Menschheitsgeschichte doch begreifen, daß alles Menschen-dasein, das primitivste und das luxuriöseste, das friedlichste und unruhigste, das bequemste und geplagteste Leben letztlich als eine Pilgerschaft zu verstehen ist: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“ (Augustinus)!

In dieser Zivilisation der „rasenden Rennerei“ gewinnt darum die alte Tradition der Wallfahrt, auch wenn sie in moderne touristische Unternehmen miteingebunden ist, geradezu eine prophetische Funktion: Kommt und ruht euch aus! Findet Frieden für eure Seelen. „Die ihr mühselig und beladen seid, kommt, ich will euch erquicken!“ (Mt 11, 28). Oasen auf den Rennstrecken und Elendswanderungen der Menschheit wollen darum die Pilgerstätten werden. Schon allein in ihrem starken künstlerischen Anreiz werden die meisten Pilgerorte zu Einkehr- und Ruheplätzen. Dazu sind sie eingebunden in eine anziehende Natur- und Kulturlandschaft, etwa Vierzehnheiligen, Dießen, Andechs, Melk u.v.a.; sie können dem rasenden, reisenden, flüchtenden Menschen zur Oase der Ruhe und Besinnung werden: „Alles ist nur Übergang! Merke wohl die ersten Worte! Von der Stunde, von dem Orte treibt dich eingepflanzter Drang. Tod ist Leben, Sterben Pforte: Alles ist nur Übergang!“⁷

⁶ Ebd. 50

⁷ G. LANCZOWSKI, Die heilige Reise, Freiburg 1982, 207

Die Wallfahrer-Seelsorge, Liturgie und Volksbrauchtum helfen mit, aus der „unheiligen Raserei“ eine „heilige Reise“ werden zu lassen. Dieses Bewußtsein, daß unser menschliches Leben eine „heilige Reise“ ist, gehört zu dem gemeinsamen Besitz aller Religionen und Kulturen, trifft auf ein urmenschliches Empfinden: Ob im „Lied des Harfners“ aus Ägypten, ob bei Homer, ob in den Liedern der Indios, ob in den altchinesischen Aufzeichnungen der Sitten und Gebräuche, ob in den religiösen Riten des Hinduismus und Buddhismus, immer finden wir das Bild der Heiligen Reise, also religiöse Riten wie Wallfahrten und Prozessionen, die das grundlegende Daseinsverständnis von Pilgerschaft zum Ausdruck bringen wollen. Sie wollen im Bewußtsein verankern, daß der Mensch ständig mit der Vergänglichkeit, Unbeständigkeit, Wechselhaftigkeit und Ungesicherheit des Daseins konfrontiert ist: „So wie der Blätter Geschlecht, so ist auch jenes der Menschen. Blätter, da schüttelt die einen der Wind zu Boden, und andere treibt der sprießende Wald hervor zur Stunde des Frühlings. So der Menschen Geschlecht, dies sprießt und jenes verwelket.“⁸

Die Wallfahrtsstätten aktualisieren in der künstlerischen Ausgestaltung und kirchlichen Liturgie, in Legenden, Ritualen, Segnungen, Gebeten und Betrachtungen, auch für den modernen Menschen, dieses unreligiöse Daseinsverständnis, bauen eine Antenne für das christliche „Gottesgeruch“. Ähnlich den Jesus-Peoples singen auch die Vertriebenen: „Ist etwa hier auf Erden unser Heim? Hier, wo ich nur elend bin und wo Trauer herrscht. Wo soll ich hingehen, das Heim zu erreichen, wohin gehen, es zu erbitten?“⁹

Jede Pilgerstätte gibt mehr oder weniger eindrucksvoll auf solche eindringlichen, existentiellen Fragen Antwort; als Beispiel greifen wir die Wieskirche in Bayern heraus. An jedem Sommertag begegnet man dort Menschen aus aller Herren Länder: Nord- und Südamerikaner, Inder, Koreaner, Indonesier und Japaner, Afrikaner und Europäer. Es gibt kaum eine Sprache, die im Laufe der sommerlichen Pilgermonate nicht zu hören wäre. Man fühlt sich an die Vision des Propheten Jesaja erinnert: „Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen alle Völker, viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakob. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen“ (Jes 2, 2-4).

Das einstige Jerusalemer Pfingstereignis, der in den vielen Sprachen Einheit wirkende Geist ist gegenwärtig! Die Verheißung von der „Neuen Erde“ kommt in Stein und Bild zum Ausdruck: Seht das Zelt Gottes unter den Menschen; er wird unter ihnen wohnen, sie werden seine Auserwählten und Geliebten sein; er selbst wird ihnen Freund und Vater sein! (Offb 21). Dabei blickt der betrachtende – oft auch nur photographierende – Tourist auf den gegeißelten Heiland, also auf eine Welt, die getränkt ist von Blut, Schweiß und Tränen, erfüllt ist mit Sorge Mühe und Arbeit, ehemals und heute nicht minder! Die Pilger weichen solcher Tatsache nicht

⁸ Ebd. 208

⁹ Vgl. I. BAUMER, Wallfahrt als Metapher, in: L. KRISS-RETTEBECK und G. MÖHLER, Wallfahrt kennt keine Grenzen, München 1984, 55-65

aus; auch ihre Seelen sind von der Bitterkeit ähnlicher Erfahrungen angefüllt. Die Nur-Touristen werden sich aber der Wahrheit des so geschauten menschlichen Daseins nicht verschließen können; vielleicht kommen auch sie mit ähnlichen Erfahrungen und Fragen. Der gläubige Pilger erfährt den Trost der Verheißung: Es wird keine Klage mehr sein, keine Trauer, selbst der Tod wird nicht mehr sein; denn ich mache alles neu (vgl. Offb 21). Vielleicht erahnt auch der Nichtgläubige im marianischen Verklärungsbild das „Gottesgerücht“, daß alles Rennen, Hetzen und Mühen in einer „heiligen Reise“ einmünden wird in ein Ziel, wie es kein Auge je gesehen, in eine Schönheit, wie kein Auge sie je geschaut, und in einen Wohlklang, wie kein Ohr es je vernommen. Die gekrönte Himmelskönigin Maria ist dafür zugleich Zeichen und Unterpfand.

Mehr oder weniger zeugen alle Wallfahrtskirchen in ihrer Architektur und ausgestaltenden Malerei und Plastik von diesem marianischen Daseinsverständnis. An solchen Stätten wie Weingarten, Zwiefalten, Ottobeuren, Mariazell und an unaufzählbar vielen andern Wallfahrtszentren kann jede Fahrt, auch in den Formen des modernen Tourismus, zu einer „heiligen Reise“ werden und dem Dasein neue Horizonte eröffnen. Wie sehr die Pilgerstätten auch in das Denken der modernen Architektur und Kunst hineinpassen, hat le Corbusier, einer der bedeutendsten Architekten dieses Jahrhunderts, in Ronchamps bewiesen. Seine Wallfahrtskirche lädt wie eine riesige Arche Noach, wie ein Schiff Petri, ein zur Lebenspilgerfahrt, zur Rettung aus dem chaotischen Meer der gegenwärtigen Menschheitskrise. Die Pilger steigen ein zur Fahrt in eine „Neue Erde“, in das himmlische Jerusalem. Das kirchliche Wallfahrtswesen hat der rein menschlichen Kultur und Kunst, dem religiösen und gläubigen Suchen unabwägbare und unerschöpfliche Schätze geschenkt, auch an der Schwelle des 3. Jahrtausends.

Pilgerschaft aber ruht letztlich im biblischen Offenbarungsgeschehen, ist darin ein zentrales Thema; nur einige Aspekte sollen aufgewiesen werden: So ist Abraham von Ur in Kaldäa nach Sichem und Beerscheba unterwegs, so gelangen die zwölf Stämme von Ägypten durch die Wüstenwanderschaft nach dem verheißenen Land. Die in Judäa Angesiedelten müssen nach Babylon in die Gefangenschaft, erfahren aber die Gnade der Heimkehr von Babylon nach Jerusalem. Aus den Völkern, wohin sie zerstreut wurden, pilgerten sie wenigstens zu den großen Festen nach Jerusalem. Entsprechend wird in der gesamten Heilsgeschichte das Auserwählungsverständnis als ein heiliges Pilgerdasein, als ein Zustand des Unterwegsseins, des Zelt-daseins, der Ruhelosigkeit, der Unerfülltheit, der brennenden Sehnsucht und des unstillbaren Verlangens nach der verheißenen Vollendung begriffen: Vom verlorenen Paradies zum wiedergewonnenen himmlischen Paradies, vom irdischen zum himmlischen Jerusalem.

Gewiß ist auch manches Kritische zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Wallfahrtswesens zu sagen. Die Reformatoren und Aufklärer, auch die innerkirchlichen Kritiker, dürfen nicht überhört werden. Aber die angesprochenen Unvollkommenheiten liegen in unserer menschlichen Unfähigkeit, das „Gottesgerücht“ so zum Ausdruck zu bringen, wie es sich in seiner Wirklichkeit darstellt. Über die Geheimnisse Gottes mit den Menschen kann auch der geistig Aufgeklärte nur unvollkommen reden; Thomas von Aquin nennt es „Stroh“. Der bildungsmä-

ßig einfachere Mensch ist mehr auf auf das Sinnenhafte, Greifbare fixiert. So sind z. B. die Legenden, die Reliquien und Votivgaben eine unbeholfene Ausdrucksform einer gnadenhaften Erfahrung. Sie sind keine polizeilichen Stempel, sondern vielmehr „Ikonen“, Fenster und „Hinweisschilder“ zu einer unaussprechlichen Wirklichkeit. Sie zeugen von einem echten Gespür für die wirkende Gegenwart des Göttlichen schlechthin. Sie wollen auf die Gegenwart des verklärten Christus in Wort und Sakrament seiner Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen, in Maria als dem Urbild der Erlösten hinweisen. Sie sind dienende Zeichen für eine geheimnisvolle Gegenwartigkeit des Heiles, die von den „Aufgeklärten“ allzu leicht oder zu überheblich übersehen wird. Die „mystische“ Wirklichkeit, die von den sogenannten „Einfältigen“ oft zu sinnenhaft ausgedrückt wird, fehlt den „Aufgeklärten“ manchmal ganz und gar. Jedenfalls macht der Blick in die Geschichte der christlichen Kirchen –Taizé, darf man nicht übersehen– unübersehbar deutlich: Wallfahrt ist ein Herzstück des Offenbarungsglaubens, ist „ohne Grenzen“ in Raum und Zeit, in Religionen und Kirchen, in sinnlich nicht greifbarer und letztlich unausdrückbarer „mystischer“ Erfahrung¹⁰.

IV. Trier: Das Gewand als Ikone Christi

Wir fragen uns nach der Bedeutung, Berechtigung und Motivation des Pilgerns an der Schwelle zum dritten christlichen Jahrtausends. Wir haben versucht zu begreifen: Das „Verlorene Ich“ verlangt nach „demaskierender“, betender Zeitbetrachtung; die Hetze und Raserei der technischen Zivilisation müßte in eine „heilige Reise“ münden; viele Menschen versuchen im Pilgern den rettenden Zipfel des „Gottesgerüchts“ zu greifen. Dieses „Gottesgerücht“ aber ist letztlich bestimmt von der Frage: „Was haltet ihr von Jesus?“ Die Antwort darauf bestimmt, ob das Wallfahren „magische Verklemmung“ und „primitiver Aberglauben“ ist oder im rational verantwortbaren Glauben an die Gegenwart des menschengewordenen Gottes in Jesus Christus den rechtfertigenden Grund besitzt. Vordergründig gesehen scheinen Reliquien, Visions- und Wunderlegenden die Wallfahrer zu motivieren. Das aber ist zu kurz gesehen; letztlich muß doch die Gegenwart des Göttlichen, und zwar in Jesus Christus, dem menschengewordenen göttlichen Wort, dem gekreuzigten, aber auferstandenen und verklärten Menschenbruder, letzte Rechtfertigung und treibendes Motiv sein.

Da kommt es nun in der gegenwärtigen Situation zu einem scharfen Entweder-Oder. In der Trierer Wallfahrt zum „Heiligen Rock“ wird diese zeitgeschichtliche Auseinandersetzung um das Jesusverständnis besondere Aktualität gewinnen. Wie bei ändern „Jesusreliquien“¹¹, deren historische Echtheit sehr problematisch, wenn nicht ausgeschlossen erscheint, stellt sich die Frage: Was soll das? Die Antwort kann nur sein: Es geht um die Jesusverehrung, die „Jesusreliquien“ können nur als

¹⁰ Vgl. B. HEIDRICH, „Die Heimat nicht vergessen...“ Zu Geschichte und Funktion der Vertriebenenwallfahrt nach Altötting, in: Wallfahrt kennt keine Grenzen, 513–526.

¹¹ Vgl. A. ANGENENDT, Heilige und Reliquien, 1994, 214 f.

Hinweiszeichen auf den auferstandenen und verklärten Herrn, als „Ikonen“ gesehen werden. So hart muß es gesagt sein: „Ist Jesus nicht auferstanden, dann ist eitel euer Glaube“ (1 Kor 15, 17). Dann ist lächerlich diese Trierer, aber auch jede andere Pilgerfahrt.

Da aber treten die Trierer Pilger und alle christlichen Wallfahrer –gleich zu welchem Gnadenort– in eine heiße Auseinandersetzung mit ein; denn das Jesusverständnis ist in den christlichen Gemeinschaften mehr als verwirrt und umstritten. Bischof Walter Kasper von Rottenburg-Stuttgart erklärte anlässlich der 900-Jahr-Feier der Weingartener „Heilig-Blut-Reliquie“: Es gibt „Verständigungsschwierigkeiten“ für den modernen Menschen. Nicht die historische Echtheitsfrage ist gestellt, sondern die beabsichtigte Botschaft, das enthaltene „Gottesgerücht“. Die bezeichnete und verehrte „Reliquie“ muß als eine „Ikone“ verstanden werden, die ein Fenster zur wahren Christuswirklichkeit sein soll, zu seiner Gottmenschlichkeit, zu der erlösenden Selbsthingabe Jesu Christi; sie ist eine Zeichenpredigt über die Heilsbedeutung des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu, aber auch seiner Auferstehung, Verklärung und Gegenwartigkeit in Wort und Sakrament seiner Kirche. Nur insoweit der Glaube an die Gottmenschlichkeit des Jesus von Nazareth bejaht wird, hat Wallfahrt an der Schwelle zum 3. christlichen Jahrtausend einen Sinn.

In dem gegenwärtigen Ringen um das Jesusverständnis gewinnt die angekündigte Wallfahrt zum „Heiligen Rock“ eine brennende Aktualität. Als wir 1933 zum „Heiligen Rock“ pilgerten, da haben wir in unserer Pilgergemeinschaft nicht die historische Echtheit diskutiert, sondern uns die Frage gestellt, ob Jesus mehr ist als der Sohn einer irdischen Mutter, ob in diesem geschichtlich erfahrbaren und bezeugten Jesus die Göttlichkeit und die Menschlichkeit ungetrennte und unvermischte Wirklichkeit sind. Dieses „Gottesgerücht“ ist an der Schwelle zum 3. Jahrtausend aber weit stärker als je zuvor herausgefordert: „Mit Christus unterwegs“ lautet das Motto der Wallfahrt; jedoch es stellt sich die Frage: Mit welchem Christus will man unterwegs sein?

Die Frage nach dem Jesusverständnis, nach dem tradierten Inkarnationsglauben, ist so aktuell geworden, wie kaum je in der Geschichte der Christlichkeit. Nicht kann man behaupten, daß die Jesusfrage unsere Zeitgenossen kalt läßt; denn nicht nur die kirchlich-theologische, sondern auch die wissenschaftliche, gesellschaftspolitische, literarische und künstlerische Beschäftigung mit der Gottes- und Jesusfrage ist ungemein breit und intensiv angewachsen. Über Jesus wird viel geschrieben, gepredigt und diskutiert; in Musik und bildender Kunst wird er befragt. Dabei sehen viele in ihm nur den jüdischen „Gesetzes“-Reformator, den Prediger der göttlichen Vaterliebe, Schöpfungsfreundlichkeit, Menschennähe bis Menschennärrigkeit, ganz besonders den Propheten der Frömmigkeit durch Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe. In Romanen, Musicals und Songs erscheint Jesus inmitten unserer Kultur als eine Idealgestalt der Menschheitsgeschichte wie selten zuvor. Trotzdem stellt sich auf dieser Szene die Frage: Ist er nur das Idol der Blumenkinder, der Liebende und Geliebte der Magdalena (Rinser), der Sozialrevolutionär, der „erste neue Mann“ (Alt), der den Patriarchalismus überwindet, der selbst ein Opfer der „Amtskirche“ wird und elend scheitert? Ist er nur der Mahner,

der damals nicht recht gehört wurde, dessen „Sache“, das Reformanliegen, aber weitergeht; ist er nur durch seine „Sache“ auferstanden?

Auf dem eklektizistischen Supermarkt der religiösen Anschauungen wird das kirchlich-tradierte Verständnis von Jesus Christus gleichsam „eingeebnet“; er wird vielfach seiner gottmenschlichen Einzigartigkeit entkleidet, das Bekenntnis von der ungetrennten und unvermischten göttlichen und menschlichen Natur als Formelkram abgetan. In der Folge wird logischerweise die Heilsbedeutsamkeit des Lebens, Lehrens, Leidens und Sterbens Jesu nur noch auf die rein natürlich belehrende und therapeutische Ebene reduziert; der „mystische“, gnadenhafte, wesenhaft göttliche Bezug der Gemeinschaft mit Christus durch die Sakramente der Kirche, wenn nicht gelehnt, so doch übersehen. Die Kirche selbst wird nicht mehr entscheidend als der „mystische Leib Christi“, als eine Körperschaft der lebendigen Gottesverwurzelung und des gegenseitigen „mystischen“ Einwirkens verstanden; Kirche wird mehr zu einer vereinsähnlichen, religiösen, an Jesu Lehren und innerweltliches Wirken erinnernde Institution herabgestuft.

Es ist in der Jesusfrage ein Umwandlungsprozeß im Gange, der nur mit den arianischen Wirren des vierten christlichen Jahrhunderts verglichen werden kann. Hieronymus scheint auch für die gegenwärtige Christenheit den rechten Ausdruck gefunden zu haben, nämlich: „Der ganze Erdkreis seufzt auf und wundert sich darüber, daß man arianisch geworden ist!“¹² Damals hatte die Trierer Kirche dem rechtgläubigen Christusverständnis einen entscheidenden Dienst erwiesen. Den vom Kaiser verbannten Athanasius, den Hauptgegner der Arianer, hatte die trierische Kirche in ihren Schutz genommen. Der Bischof Paulinus von Trier wehrte sich energisch auf der Synode von Arles 353 gegen die arianisch klingenden Formulierungen, daß „der Sohn Gottes aus dem Nichtseienden geschaffen sei, daß es eine Zeit gab, da er nicht existierte, daß er ein Geschöpf und ein Geschaffenes sei“¹³. Paulinus verteidigte die christologische Lehre von der Wesensgleichheit und der Gleichewigkeit des göttlichen Wortes mit dem Vater; dafür nahm er die Verbannung nach Phrygien auf sich, wo er dann auch starb.

Deswegen sehe ich im betonten Bekenntnis der Gottmenschlichkeit Jesu das wesentliche Ziel der Wallfahrt zur „Gewand-Ikone“. Jeder Pilgerschritt soll sagen: „Wir bekennen Jesus Christus als das ewige göttliche Wort, das Fleisch geworden ist und unter uns gelebt hat, gekreuzigt wurde, gestorben ist, begraben wurde, der aber auferstanden ist und zur Rechten des Vaters thront, der in seiner Kirche lebt und wirkt!“ Das allein kann das „mystische Gottesgeruch“ sein; dadurch allein reichen die Pilger allen Suchenden den echten „Zipfel“ des Glaubens, den „Saum“ des eigentlichen Gewandes Jesu. Die Gestaltung der Wallfahrt hat einzig diese Zielsprache deutlich zu machen!

In der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung 1933 um den Stellenwert des in Nikaia formulierten Christusglaubens und des darauf beruhenden Kirchenver-

¹² Vgl. LThK, 1957, I, 844

¹³ K. BAUS und E. EWIG, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, 1973,

ständnisses fand ich persönlich in dem Werk von Karl Adam „Jesus Christus“ einen erhellenden Wegbegleiter zur Heilig-Rock-Wallfahrt. Seine Gedankengänge waren für mich wie ein Tasten, wie ein „Saumberühren“; sie könnten für alle suchenden Pilger eine Orientierung sein: „Die bloße Möglichkeit, es mit Gott selbst zu tun zu haben, legt dem Menschen den Zwang auf, hinzuhorchen, ob Gott wirklich redet. Denn falls er wirklich redet, redet nicht irgendeiner, der mich gleichgültig lassen könnte und dürfte, sondern der Herr, mein Herr, dem ich, falls er wirklich existiert, bis in die letzten Fasern meines Seins verhaftet bin!“¹⁴

¹⁴ K. ADAM, *Jesus Christus*, Düsseldorf, 1930, 32–33.

DELL, Catharine J.: *The Book of Job as Sceptical Literature*, BZAW 197, Berlin: Walter de Gruyter 1991, 259 S., geb. 104,- DM.

Die 1988 an der Universität Oxford eingereichte und 1991 in überarbeiteter Form erschienene Dissertation beabsichtigt, auf formkritischem Weg den Nachweis zu erbringen, daß das Ijobbuch zwar der Weisheit als einer breiten intellektuellen Geistesströmung in Israel entwachsen, nicht jedoch zur Weisheitsliteratur im engeren Sinne zu zählen ist, sondern als „sceptical in a more profound way than has previously been recognized“ (3) bezeichnet werden muß. Zu diesem Zweck schlägt die Verf. nach einem Überblick über traditionelle wie auch kritische Interpretationen des Ijobbuches (Kap. 1) sowie nach einer Zurückweisung bisheriger Gattungsbestimmungen des gesamten Buches (Kap. 2) einen neuen methodischen Weg ein: „Rather than seeking to find a genre for the whole book we need to break it into smaller genres and gradually build up a complete picture“ (102). So isoliert sie in Kap. 3 kleinste formale Texteinheiten ohne Rücksicht auf ihre untergeordnete Funktion im Gesamt einer Rede und ohne Beachtung ihrer Korrelation im Kontext, um im Vergleich mit ähnlichen formalen Einheiten in anderen alttestamentlichen Büchern deren bewußt verfremdeten Gebrauch („deliberate misuse, or improper use, of genre“ (148)) in Ijob festzustellen. Durch diesen *misuse*, den die Verf. als Parodie bezeichnet – eine Gattungsbestimmung, die sie auf das ganze Ijobbuch ausdehnt –, sowie durch die gezielt unkonventionelle Komposition differierender Textpassagen und Themen (z. B. des Pro- und Epilogs mit dem Dialog und der Gottesreden mit der Ijobantwort) trete der Ijobautor aus den literarischen Konventionen der alttestamentlichen Glaubensüberlieferung heraus, um seinen Protest gegen sie anzumelden und seinen radikalen Skeptizismus zu übermitteln. In Kap. 4 postuliert die Verf. schließlich als Entstehungshintergrund für das Ijobbuch eine „skeptische Tradition“, welche im 4. Jh. v. Chr. in einem breiteren intellektuellen Milieu außerhalb der Weisheitstradition, näherhin in einem philosophischen Kreis ähnlich den philosophischen Kreisen griechischer Skeptiker, lebendig gewesen sei, und zieht am Ende das Fazit: „The author (of Job) does not provide solutions to the questions he raises, rather he shows by his use of irony that issues such as innocent suffering do not have a simple answer“ (216).

Mehrere Fragen formaler, inhaltlicher und methodischer Art sind an die Untersuchung zu richten. Die fundamentale Frage lautet: Welchen Sinn besitzt ein Offenbarungszeugnis, dessen Sinn in der Verweigerung jeden Sinnes besteht? Es wäre geradezu absurd, würde der Ijobdichter tatsächlich über 42 Kapitel hinweg die brennendsten Fragen des Glaubens seiner Zeit aufwerfen und mit existentieller Kraft um eine Antwort von Seiten Gottes ringen, um am Ende zu dem Ergebnis zu gelangen: es gibt keine Antwort. Träfen Aussagen wie die oben zitierte oder die folgende – „The author of Job ‚suspends belief‘ in a similar way to the Greek sceptics when he does not provide a resolution in the God speeches to the arguments raised in the dialogue“ (170) – wirklich zu, dann hätte der Glaube des nachexilischen Israel geradezu in einem die Offenbarung negierenden, ja letztlich atheistischen Agnostizismus versinken müssen. Dabei überrascht diese Auslegung der Verf. um so mehr, als in der Forschung die Gottesreden längst eine tiefgründige Würdigung als Antwort auf die Ijobproblematik erfahren haben (vgl. u. a. V. Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, Freiburg 1979). Eine weitere Anfrage betrifft das methodische Vorgehen der Verf. Wäre nicht die Beachtung des literarischen Wachstums, d. h. eine gründliche literar- und redaktionskritische Untersuchung des in zwischen ja anerkannt uneinheitlichen Ijobtextes, die Basisvoraussetzung für eine richtige Gattungsbestimmung und mit ihr für die Erfassung der Ijobproblematik gewesen, wobei der Wandel der Gattung in der Redaktion des Buches auch ein Licht auf den Wandel der Problematik im Laufe der nachexilischen Epoche geworfen hätte? Den parodierenden Charakter kleinerer Texteinheiten unterschiedlicher formgeschichtlicher Herkunft möchte

niemand bestreiten. Doch die daraus erfolgte Ableitung der Parodie als eines „overall genre for Job“ ohne vorausgehende literarkritische, semantische und redaktionskritische Analyse des Textes muß als ein ebenso trügerischer Kurzschluß gewertet werden, wie ihn die Verf. den bisherigen Gattungsbestimmungen in der Forschung zum Vorwurf macht, abgesehen davon, daß ihr methodisches Vorgehen – die Zerschlagung rhetorischer Einheiten wie der Ijob-, Freundes- oder Gottesreden in kleinste formale Einheiten, um deren völlig isolierte „Gattungsbestimmung“ dann ohne Rücksicht auf ihre Funktion im Ganzen der jeweiligen Rede sofort auf das gesamte Ijobbuch zu übertragen – allen Regeln der Hermeneutik widerspricht. Außerdem sind inzwischen schon auf der obengenannten Basis literarkritischer, semantischer und redaktionsgeschichtlicher Analysen Gattungsbeschreibungen des gesamten Buches unternommen worden, die einen Beitrag zur besseren Erkenntnis des Ijobproblems, seines Wandels im Verlauf der nachexilischen Epoche und seiner Lösung zu leisten vermochten (vgl. die Bestimmung der älteren Ijobdichtung als die über die dtr bearbeiteten Konfessionen Jeremias und Kgl 3 hinaus am weitesten entwickelte Form der *Gerichtsklage des leidenden Gerechten* bei R. Brandscheidt (Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kgl 3, TThST 41, Trier 1983) und die Beschreibung der Wandlung dieser Gattung in der Redaktion des Ijobbuches zur *Gerichtsreflexion eines schriftgelehrten Weisen* bei Th. Mende (Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37), TThST 49, Trier 1990). Schon die Voraussetzung der Verf., auf die sie die Notwendigkeit ihrer Untersuchung stützt – „the quest to find a central, unifying message in Job in order to make sense of its various themes and different part ... has proved largely fruitless“ (55) –, ist demnach ernsthaft zu hinterfragen. Th. Mende, Speyer

LOCHBRUNNER, Manfred: Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 5). Bonn: Norbert M. Borengässer. 1993. Geb. XLIV/386 S.

Die als Habilitationsschrift an der kath.-theol. Fakultät der Universität Augsburg eingereichte. Veröffentlichung stellt eine ausführliche Arbeit mit vielen neuen Aspekten zu einem „alten Thema“ dar. Von daher liegt hier eine sehr wertvolle Bereicherung der patristischen Lit. vor. Das Material wird in zwei Teilen bearbeitet: Historischer Teil, Systematischer Teil. Der historische Teil umfaßt die Kapitel: Zur Rezeptionsgeschichte, Zur Forschungsgeschichte: Die Frage der Historizität der Rahmenhandlung, Zum geschichtlichen Umfeld: Die Oratio II des Gregor von Nazianz, Der Sitz im Leben: De Sacerdotio als Reformschrift. Der systematische Teil beinhaltet die Kapitel: Das theologische Profil des Chrysostomus, Die Lehre über das Priestertum im Dialog, Die Lehre über das Priestertum, Ergänzungen aus dem Gesamtwerk, Der Beitrag des Chrysostomus zum Priesterbild, Schlußwort. Ein sehr ausführliches Register beschließt das Buch.

Im Grunde kreist das ganze Werk um die Einsicht des Verf.: „Der Beitrag des Chrysostomus zum Priesterbild liegt m. E. darin, daß an seiner Gestalt gezeigt werden kann, wie die Breite der vielfältigen Aufgaben des priesterlichen Dienstes sich organisch um die Mitte des eucharistischen Mysteriums gruppiert ... Im Bewußtsein des Kirchenvaters ist die Eucharistie keine private, sondern eine eminent ekklesiale Wirklichkeit. Im Mysterium der Eucharistie vereinen sich das Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Amtes mit dem einmaligen, eschatologischen Priestertum Jesu Christi ... Die Ausweitung der Eucharistie in das breite Feld der Mitmenschlichkeit zeigt Chrysostomus vornehmlich mit den Werken der Barmherzigkeit, die er mit dem eucharistischen Mysterium verbindet“ (331–333). Nicht zu übersehen ist in diesem Zusammenhang auch des Autors Feststellung: „So konkret wie Chrysostomus an die Realpräsenz Christi in der Eucharistie geglaubt hat, ebenso realistisch denkt er von der Gegenwart Christi in den Armen. ... Mit der Fülle des Eucharistieverständnisses korrespondiert die Fülle des chrysostomischen Priesterbildes. ... Priesterbild und Eucharistieverständnis fördern sich gegenseitig“ (334–335). E. Sauser, Trier

- CORETH, Emmerich: Grundriß der Metaphysik. Innsbruck: Tyrolia Verlag 1994, 231 S. Brosch. 39,- DM, öS 268,-, sFr. 39,50.
- DOHMEN, Christoph: Das Neue Jerusalem. Der Ezechiel-Zyklus von Schwarzhof. Bonn: Bouvier Verlag 1994, 98 S., 18 farbige Abb., geb., 25,- DM.
- FABER, Eva-Maria: Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen. Eine Besinnung auf Wesen und Aufgabe der Kirche. Würzburg: Echter Verlag 1994, 168 S., Brosch., 28,- DM, öS 219,-, sFr. 29,-.
- GRÜNDEL, Johannes (Hrsg.): Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Band 135. Düsseldorf: Patmos Verlag 1990. 126 S. Brosch., o. Pr.
- HERRMANN, Wolfram: Jüdische Glaubensfundamente, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums. Band 36. Frankfurt a. M.: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften 1994, 117 S. Kart., 45,- DM.
- KANTOLA, Ilkka: Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 32. Helsinki: Luther-Agricola-Seura 1994, 205 S. Kart., o. Pr.
- MENSEN, Bernhard (Hrsg.): Multikulturelle Gesellschaft. Vortragreihe 1993/1994, Band 17. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Nettetal: Steyler Verlag 1994. Kart., 118 S., 25,- DM, sFr. 26,30, öS 195,00.
- MOLITOR, Hansgeorg/SMOLINSKY, Heribert (Hrsg.): Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 54. Münster: Aschendorff Verlag 1994, 138 S. Kart., 32,- DM.
- MOLNÁR, Amedeo: Die Waldenser. Geschichte und Ausmaß einer europäischen Ketzerbewegung. Freiburg: Herder Verlag 1993, 456 S. Paperback, 29,80 DM.
- REVENTLOW, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Vom Alten Testament bis Origenes. Band I. München: Verlag C. H. Beck, 1990, 224 S. Leinen, 58,- DM.
- REVENTLOW, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter. Band II. München: Verlag C. H. Beck 1994, 324 S. Leinen, 58,- DM.
- SCHMELLER, Thomas: Das Recht der Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 27. Münster: Aschendorff Verlag 1994, X und 301 S. Leinen, 92,- DM.
- THIEL, John E.: Nonfoundationalism. Guides to Theological Inquiry. Minneapolis: Augsburg Fortress, Publishers 1994, 123 S. Kart., o. Pr.
- ÜFFING, Martin: Die deutsche Kirche und Mission. Konsequenzen aus dem nachkonziliaren Missionsverständnis für die deutsche Kirche. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini. Sankt Augustin Nr. 60. Nettetal: Steyler Verlag 1994, 285 S. Kart., 40,- DM, sFr. 41,00, öS 312,00.
- WANITSCHKE, Matthias/ ERBRICH, Guido: „... auf die innere Stimme hören.“ Die Frage nach Gott und dem Sinn des Lebens im Werk von Václav Havel. Erfurter Theologische Schriften, Nr. 23. Leipzig: Benno Verlag 1994, 98 S. Brosch., o. Pr.

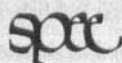
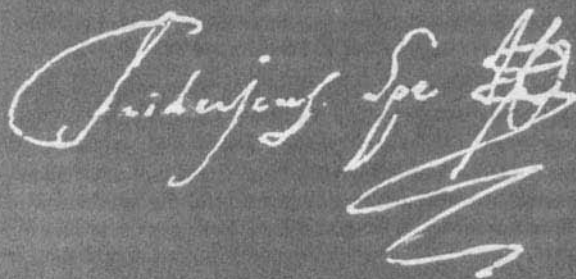
Wichtige Neuerscheinung

SPEE JAHRBUCH 1994

Spee-Jahrbuch
1. Jahrgang 1994

Herausgegeben von
der Arbeitsgemein-
schaft der Friedrich-
Spee-Gesellschaften
Düsseldorf und Trier

228 Seiten, Paperback,
Fadenheftung, zahlrei-
che schwarzweiße und
farbige Abbildungen,
26,80 DM
ISSN 0947-0735



Veröffentlicht werden in diesem Jahrbuch ausschließlich Originalbeiträge über das Leben und die Werke Friedrich Spees sowie dessen Nachleben.

Dabei will sich das Jahrbuch ausdrücklich nicht nur an den Spezialisten wenden; die einzelnen Beiträge wollen vielmehr die herausragende Bedeutung Friedrich Spees einem breiten Publikum in allgemein verständlicher Weise nahebringen.

Spee-Buchverlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier

Wichtige Quellensammlung

VIKTOR JOSEPH DEWORA

»Ehrendenkmal«

Quellen zur Geschichte
der Koalitionskriege
1792-1801



Herausgegeben
von
Michael Embach

Viktor Joseph Dewora

»Ehrendenkmal«

Quellen zur
Geschichte der
Koalitionskriege
1792-1801

Herausgegeben von
Michael Embach

512 Seiten, gebunden
mit Schutzumschlag
78,- DM
ISBN 3-7902-0155-3



Die vorliegende Quellensammlung gibt auf eine sehr unmittelbare und lebendige Art Einblick in das turbulente Geschehen jener Epoche. Anhand von persönlichen Erinnerungen, Tagebuchnotizen sowie nachträglich aufgezeichneten mündlichen Erzählungen dokumentiert sie höchst anschaulich das wechselvolle Auf und Ab der leidvollen Kriegsjahre.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier



Alois Schröer

Die Kirche von Münster im Wandel der Zeit

Aus dem kirchenhistorischen Schrifttum des Verfassers bringt dieses Sammelwerk eine Reihe von Abhandlungen und Aufsätzen, die die wechselvolle Geschichte der Kirchen und kirchlichen Institutionen des Bistums Münster untersuchen und die Leistungen bedeutender, um die Kirche verdienter Männer würdigen.

Die Beiträge handeln u. a. über die geistige Gestalt des hl. Liudger, die Domkirche und das Domkapitel, die bedeutungsvolle Legationsreise des Kardinals Nikolaus von Kues, die Sorge des ersten bürgerlichen Bischofs Johann Georg Müller um das geistliche Bildungswesen und die politischen Grundrechte der Kirche, das stille pastorale Wirken mancher Pfarrer und Ordensleute sowie über bemerkenswerte Erscheinungsformen des religiösen Volkstums.

Manche Beiträge wurden durch außergewöhnliche Ereignisse der jüngeren Bistumsgeschichte veranlaßt. Indem A. Schröer darauf Bezug nimmt, erhält die Sammlung auch eine zeitgeschichtliche Note.

1994, 694 Seiten, 18 Abbildungen, Leinen,

DM 98,- / öS 784,- / sFr 98,-

ISBN 3-402-03987-7

Bezug durch

jede Buchhandlung



Gisela Muschiol

Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern

Maria-Elisabeth Brunert

Das Ideal der Wüstenaskese

Klösterliche Liturgie ist in ihren Anfängen eine Laien-Liturgie. Für die ersten Frauenklöster im Abendland hat diese Feststellung eine besondere Bedeutung: Im Kern des Alltags der Klosterfrauen steht eine in den wesentlichen Zügen von ihnen selbst gestaltete und gefeierte Liturgie unter dem Vorsitz der Äbtissin.

Die konkreten Formen dieser Liturgie in spätantiken und frühmittelalterlichen gallischen Frauenklöstern stehen im Mittelpunkt der Untersuchung. Auf der Basis von Klosterregeln, Synodalentscheidungen, Bestimmungen der Bußbücher, vor allem aber der merowingischen Frauenviten zeichnet die Autorin ein farbiges, differenziertes Bild klösterlichen Alltags.

Als besonders markant erweist sich in den Viten die Rede von der *famula Dei*. Diese „Dienerin Gottes“ ist das weibliche Pendant zum von der Forschung seit langem beachteten *vir Dei*. Die Heiligkeit dieser Frauen wird für die Zeitgenossen sichtbar in Askese, Gebet und Wundern. Sowohl innerhalb ihrer Klöster als auch außerhalb besitzen die *famulae Dei* in der Merowingerzeit hohe rituelle Kompetenz, wird ihnen größte Wirkmächtigkeit zugeschrieben.

Insgesamt entsteht in diesem Werk erstmals ein aus vielen Mosaiksteinchen zusammengesetztes, nahezu komplettes Bild der Realität des geistlichen Alltags in frühmittelalterlichen, merowingischen Frauenklöstern.

1994, LI und 396 Seiten, kartoniert,
DM 98,- / öS 784,- / sFr 98,-
ISBN 3-402-03975-3

Band 41 der Reihe
Beiträge zur Geschichte
des alten Mönchtums und des Benediktinertums

und seine Rezeption in Gallien
bis zum Ende des 6. Jahrhunderts

Im 4. Jahrhundert entstand im Osten des Römischen Reichs die christliche Wüstenanachorese. Bald gelangten Berichte über die Eremiten in die westlichen Provinzen und erregten dort neidvolle Bewunderung. Die Faszination, die von den Wüstenmönchen ausging, war so groß, daß Asketen danach trachteten, unter den im Westen möglichen Bedingungen „eremitisch“ zu leben. Das besonders von Hieronymus propagierte Lob von Wüste und Einsamkeit hatte zur Folge, daß zum einen Klöster nach Möglichkeit außerhalb der Städte angesiedelt wurden und zum anderen die asketische Anachorese zahlreiche Anhänger fand. Trotz gegenläufiger Tendenzen in der Hagiographie des 6. Jahrhunderts, in der die Abwendung vom eremitisch-anachoretischen Ideal gelobt wurde, hat es immer wieder Christen gegeben, die dem Vorbild der ältesten orientalischen Wüstenväter nachzueiferten.

In der Studie werden lateinische Quellen über orientalische und gallische Asketen des 4. bis 6. Jahrhunderts interpretiert. Einige dieser Quellen zählen zu den einflußreichsten des ganzen Mittelalters. Die in ihnen verwendeten Motive bilden einen Fundus, aus dem spätere Autoren immer wieder geschöpft haben. Deshalb kann die vorgelegte Analyse auch dazu beitragen, mittelalterliche Hagiographie besser zu verstehen.

1994, XLVIII und 465 Seiten, kartoniert,
DM 113,- / öS 904,- / sFr 113,-
ISBN 3-402-03977-X

Band 42 der Reihe
Beiträge zur Geschichte
des alten Mönchtums und des Benediktinertums



**Hansgeorg Molitor
Heribert Smolinsky (Hg.)**

Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit

Die Fragen, welche Frömmigkeit die breite Masse des Volkes lebte und wie das Christentum ein Mittel konkreter Lebenspraxis und -bewältigung war, haben das wachsende Interesse der interdisziplinären Forschung gefunden. Unterschied sich die Volksfrömmigkeit fundamental von der frommen Praxis der Eliten, oder existierte ein Austausch zwischen beiden, der eine säuberliche Trennung unmöglich macht?

Dieses Werk gibt für die Frühe Neuzeit aus je unterschiedlicher Perspektive darauf Antworten. Der die deutschsprachige Literatur weit übersteigende Stand und die Probleme der Forschung kommen zu Wort. Weitere Beiträge befassen sich mit der Frage nach der prägenden Kraft des Trienter Konzils, der religiösen Literatur und des Lebens in den Bruderschaften. Die Berichte der Visitationsakten spiegeln eine in den Augen der Obrigkeit oft kritisch gewertete religiöse Wirklichkeit und lassen die Frömmigkeitskontrolle als Teil des frühneuzeitlichen Prozesses einer allgemeinen Bürokratisierung erscheinen. Die Volksfrömmigkeit des Luthertums in den deutschsprachigen Ländern wird ebenso analysiert wie die der Territorien am Niederrhein. Schließlich lenkt die Kritik an der zu „kostspieligen“ Volksfrömmigkeit der Katholiken die Aufmerksamkeit auf den Zweckrationalismus der Moderne, der die ökonomische Effizienz zum Maßstab der Beurteilung frommen Verhaltens erhob.

1994, 138 Seiten, kartoniert
DM 32,- / öS 256,- / sFr 32,-
ISBN 3-402-02975-8

Mit Beiträgen von **Klaus Ganzer, Peter Thaddäus Lang, Hansgeorg Molitor, Paul Münch, Bernhard Schneider, Robert W. Scribner, Heribert Smolinsky, Bernard Vogler.**

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch
jede Buchhandlung

